COLUMBIA UNIVERSITY
LIBRARIES

GIFT OF

The Friends of
The Columbia Libraries

LEONE EBREO
Dialoghi d'amore
c. 1530

THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY

Western
Ms.
22

PHILON·PHILON·

o, PHILON &?

non odi, o non uuoi risp-
ondere?? PHI: chi mi chi-
ama? SOP. Non passar cosi
in fretta ascolta un poco.
PHI. Tu sei qui o Sophia. non te hauea uisto,
inauuertentemente trapassaua SOP. O ~~nde~~ uo
uai con tanta attentione che non parli, ne
odi, ne uedi i circunstanti amici? PH: Anda-
ua per alcuni bisogni della parte che men ua-
le. So: Men uale? non debbe in te ualer poco
quel che prima ~~de~~ gli tuoi occhi aperti dijuedere,
et le tue orecchie non chiuse d'audire PHI:

Gia in me quella parte non ual piu che in un altro ne da me piu del douer si stima, ne li bisogni presenti son di tanta importantia che possino talmente extraher l'animo mio; si che de la mia alienatione non son cause (come pensi) le cose perch'io uado. SO: Di'a dunque la causa di queste tue occupationi. PH: La mente mia fastidita dagli negotij mundani e necessita di si bassi exercitij, per refugio in se medesima si raccogle. SO: A che fare? PH: El fine et oggetto dele mia cogitationi tu'l sai. SO: S'io'l sapessi non tel' domandarei, poi che 'l domando, nol debbo sapere. PH: Se tu nol sai, sapere il doueresti. SO: Perche? PHI: Pero che quel che conosce la causa, conoscer dene l'effetto. SO: E come sai tu ch'io conosca la causa de le tue meditationi? PH: So che te stessa piu ch'altrui conosci. SO: Se

bene io mi cognosco (anchor che non cosi perfettamẽ-
te come vorrei) non però conosco me esser cau-
sa de le tue abstratte fantasie. PHI. Usanza è
di voi altre belle amate conoscendo la passion
degli amanti, mostrar di non conoscerla; ma
cosi come tu sei piu bella e generosa che l'altre,
vorrei che fussi piu verace ancora; e poi che
il proprio tuo è d'esser senza macula che la
commune usanza, in te non causasse difetto.
SO: Gia vedo io Philone che tu non trovi altro
expediente per fuggire da le mie accusationi,
se non recusandomi: lassiamo stare s'io ho
notitia de le tue passioni o no. dimi pur chia-
ro che ti faceva hora cosi cogitabundo. PH:
Proemio della alienatione. Poi che ti piace ch'io exprima quel che tu sai, N. 1
ti dico che la mente mia ritirata a contemplar
(come suole) in quella formata in te bellezza,
e in lei per imagine impressa et sempre desi-

derata mi ha fatto lassare gli exteriori sensi. SO: Ah, ah vider mi fai, come si può con tanta efficacia imprimere nella mente quel che stãdo presente per gli occhi aperti non può itrare? PH: Tu dici il uero o Sophia che se la splendida bellezza tua non mi fusse intrata per gliocchi, non me harebbe possuto trapassar tãto (come fece) il senso, e la fantasia: et penetrãdo fino al core non haria piglata per eterna habitation (come pigliò) la mente mia; impiendola di scultura di tua imagine: che così presto non trapassano i razzi del sole i corpi celesti, ò li elementi che li son disotto fino ala terra; quanto in me fece l'effigie di tua bellezza: fin a ponerse nel centro del core, et nel cor dela mente. SO: Se fusse uero quel che dici, tanto sarebbe di maggior admiratione, che essendo io stata si intima

del tuo animo, et patrona del tutto, che hora à
gran pena mi sieno aperte le porte tue del ue=
dermi et udirmi. PH: Et s'io dormissi m'accu=
saresti tu? SO: Non perche'l sonno ti scusarebbe
che suole i sentimenti leuare. PH: Non men
mi scusa la causa che meli ha tolti. SO: Che
cosa li potria leuare come el sonno che è me=
zza morte? PH: Lo estasi, ò uero alienatió
causata dal'amorosa meditatione, che è piu
di mezza morte. SO: Come puo la cogita=
tione extraher piu l'homo deli sensi, che'l
sonno che getta per terra come corpo senza
uita? PH: El sonno piu presto causa uita,
che la toglia, qual non fa l'estasi amoroso.
SO: A che modo? PH: El sonno in doi modi N. 2° della necessità del sonno
ne ristora, è a doi fini è dala natura produtto:
l'uno per far quietar l'instrumenti de i sensi,
è mouimenti extriori, è recreare i spiriti

che exercino loro operationi, acciochè non si resoluino è consumino per le continue fatiche dela uigilia: et l'altro per poterse seruire de la natura de i loro spiriti è calor naturale nella digestion del cibo; che per farla perfetta=mente induce il sono per desistere deli sen=si è mouimenti exteriori, attrahendo i spiriti al'interior del corpo, per occuparse con tutti insieme nella notritione è ristoratione

N.° 3.° Per. ché ceeli nõ dormino.

del animale; et chel sia cosi uedi i cieli per=chè non mangiano, et non si affaticano di suoi continui mouimenti sono sempre uigilanti, nè mai dormeno: sichè 'l sonno negli animali è più presto causa di uita, che similanza di morte: ma la alienatione fatta per la meditatione amorosa è con priua=tiòn di senso è mouimento, non natural, ma uiolento; ne in questa i sensi riposano,

ne' il corpo si ristora anzi s'impedisce la digestion,
é la persona si consuma; siche s'el sonno mi scu=
saria di non hauerti parlato, é uisto, molto piu
mi debbe scusare la alienatione et estasi amo=
roso. SO: Vuoi che'l uigilante che pensa, dor= N.° 4.° del estasi
ma piu che quel che dorme? PH: Voglio ch amoroso. c[illegible] al sonno
senta manco che quel che dorme, che non
men che nel sonno si ritirano neli estasi i
spiriti adrento, é lassano i sensi senza senti=
mento; e i membri senza mouimento, perche
la mente si raccoglie in se stessa a contem=
plare in uno oggetto si intimo et desiderato,
che tutta l'occupa et aliena, come hora ha fa=
tto in me la contemplatione di tua formosa
imagine, dea del mio desiderio. SO: Strano
mi par che facci il pensier quella stupefa=
ttion che suol fare il profondo sonno; ch'io
uedo che noi pensando possiam parlare, udir

et mouersi; anzi senza pensare nò si posson
fare quest'opere perfettamente e ordinatame=
te. PH. La mente è quella che gouerna i
sentimenti, e ordina li mouimenti uolútarij
degli homini; onde per far quest'officio, biso=
gna che esca del'interior del corpo à le parti
exteriori à trouar l'instrumenti per far tal
opere, e per approximarsi alli oggetti de i
sensi che stan di fuora; e alhor pensando
si può uedere, audire, e parlare senza impe=
dimento: Ma quando la mente si raccoglie
dentro se medesima per contemplar con
summa efficacia et unione una cosa amata,
fugge dale parti exteriori: et abandonàdo
i sensi e mouimenti si ritira con la maggior
parte dele sue uirtuti, e spiriti in quella
meditatione, senza lassar nel corpo altra
uirtu che quella, senza la quale non potre=

bbe sustentarsi la uita, cioè la uitale del conti=
nuo mouimento del core, i anhelito deli spiriti
per l'artarie, per attraher di fuora lo aere fresco,
et per expellere el gia focato di dentro: Que=
sto solamente resta con qualche poco dela
uirtu notritiua; perche la maggior parte di
quella nela profonda cogitatione è impedita:
et per ciò poco tempo cibo longo tempo i con=
templatiui sostiene, et cosi come nel sonno
facendosi forte con uirtu notritiua, arrobba
prima, et occupa la retta cogitation dela mē=
te, perturbando la fantasia, per l'ascension
deli uapori al cerebro del cibo che si coce:
quali causano le uane et inordinate sommia=
tioni, cosi l'intima et efficace cogitatione
arrobba è occupa el sonno notrimento, e
digestion del cibo. SO: Da una parte mi fai
simili el sonno e la contemplatione, però che

l'uno e l'altro abandonano i sensi e movimēti et attrahen dentro li spiriti, et dall'altra parte li fai contrarij, dicendo che l'uno priua et occupa l'altro. PH. Cosi e in effetto per-che in alcune cose son simili, e in alcune altre dissimili: Son simili in quel che lassa-no, e dissimili in quel che acquistano. SO. A' che modo? PH. Perche equalmente el somno e la contemplatione abandonano e priuano el senso e movimēto; ma il somno li abandona facendo forte la uirtu cogitati-ua: Anchora sono simili perche tutti doi retiran lo spirito dalo exteriore al interior del corpo; et son dissimili perche el somno li retira alla parte inferiore del corpo so-tto el petto, cioe al uentre, doue sono i membri dela nutritione, stomaco, fidago, intestini, et altri, perche iui attendano

ala decottione del cibo per il nutrimento; Et
la contemplatione li retira à la parte più alta
del corpo che è di sopre al petto, cioè al cere=
bro che è seggio dela uirtu cogitatiua, et habi-
taculo dela mente: per far iui la meditation
perfetta. Anchora la intentione è il bisognio
di retirar li spiriti è diuerso in loro; porche
il somno li retira dentro, per ritirar con
loro il calor naturale, de la copia del q̄le
ha bisogno per la digestione che si fa nel
somno: Ma la contemplatione li retira, non
per retirar il calore, ma per retirar tutte
le uirtu del'anima, è unirse tutta, e farse
forte per contemplar bene in quel desiderio.
essendo dunque tanta diuersita fra el somno
è la contemplatione con ragione l'uno occu-
pa et arrobba l'altro: Ma nel perdimento de
sensi è mouimento, la contemplatione è equa=

le al sommo, et forse che li prima con maggior
violentia et forza: SO. Non mi par gia chel
cogitabundo perda i sensi come quel che dor=
me; et tu non mi negherai che al'amante
nelo estasi non resti la cogitatione e pensa-
mento in gran forza essendo annexi alli
sensi; e quel che dorme non resti di
questo alcuna cosa, ma solamente la no=
tritione che non ha che fare con li sensi,
che si troua anchor nele piante. PH:
Se bene considerarai trouerrai il contrario:
che nel sommo benche si perdano i sensi del
uedere, audire, gustare, et odorare; no si
perde pero il senso del tatto, che dormen=
do si sente freddo et caldo; anchor resta
la fantasia in molte cose; et se bene e inor-
denata in sue somniationi; le piu dele uolte
son dele passioni presenti: Ma nela trasportation

è contemplatiua si perde ancor con li altri sensi
el sentimento del freddo et del caldo: et così si
perde la cogitatione è fantasia d'ogni cosa; ex=
cetto di quella che si contempla, è ancor questa
sola meditatione che resta al contemplatiuo
amante, non è di se, ma dela persona amata:
ne lui exercendo tal meditatione stà in se,
ma fuor di se, in quel che contempla et deside=
ra; che quando l'amante è in estasi contemplā=
do in quel che ama, nissuna cura, è memoria
ha di se stesso: nè in suo benefitio fa opra
alcuna naturale, sensitiua, motiua, o uero ra=
tionale; anzi in tutto è di se stesso alieno: è
proprio di quel che ama et contempla nel
qual totalmente si conuerte; che la essentia
del'anima è suo proprio atto: Et se si unisce
per contemplare intimamente uno oggetto: in
quel sua essentia si transporta, et quello è

sua propria sustantia, et non è più anima et essentia di quel che ama; ma solo spetie attuale de la persona amata. Si che molto maggiore astrattione è quella de la alienatione amorosa, che quella del sonno. Con qual ragione adunqz mi puoi accusare o Sophia del non vederti o parlarti? SO: Non si può negare che ogni hora non si veda che la efficace contemplatione de la mente suole occupare i sentimenti; ma io vorrei saper la ragion più chiaramente: Dimmi adunqz perche pensando tanto intimamente quanto si voglia non restano i sentimenti nelle sue operationi? che la mente per contemplare non ha bisogno di servirse de la retrahitione de sensi, poi che non han che far ne la sua opera, ne manco gli bisogna la copia del calor naturale come nella decottion del cibo, ne ha necessità di spiriti che deserva=

no alli sensi: però che la mente non opera medi-
ante spiriti corporali, per esser incorporea: che
bisogno ha dunque la meditatione del perdi-
mento deli sensi: è perche li prima over riti-
ra è raccogle? PH. L'anima è in se una, è in-

N.° 5.
Della unita e purificatione del animo.

divisibile; ma extendendosi virtualmente per
tutto el corpo è dilatandose per sue parte ex-
teriori fin' alla superficie se dirama per diver-
se operationi pertinenti al senso è movimento
è notritione mediante diversi stormenti: et
in molte è diverse virtu si divide: come in-
tervienè al sole, il quale essendo uno si divi-
de è multiplica per la dilatatione è multipli-
catione de suoi raggi secondo secondo il nu-
mero è diversita deli lochi, che si applicano.
Quando dunq; la mente spirituale che è cor di
nostro core, è anima di nostr'anima, per forza
di desiderio si ritira in se stessa a contemplar

in uno intimo et ottato oggetto: raccoglie a sé
tutta l'anima, tutta restringendosi in sua
indiuisibile uita unità: et con essa si ritira-
no i spiriti se bene non li opera, e si raccoghe-
no in mezzo dela testa, oue é la cogitatione,
ó al centro del core, oue é il desiderio, lasciã-
do li occhi senza uista; le orecchie senz'audi-
to, et cosi li altri stormenti senza sentimento
é mouimento: et ancor li membri interiori de
la notritione se allentano dala loro continua
é necessaria opera della digestione é distribu-
tion del cibo: Sol commanda il corpo humano
alla uirtu uitale del core: la qual t'ho detto
che é guardiano uniforme della uita: la qual
uirtu é media in loco é dignitá dele uirtu
del corpo humano, é ligatrice dela parte su-
periore con l'inferiore. So: A che modo é N.° 6
la uirtu uitale legame, et secondo loco é

dignita

della virtu dell'ani̅a nelle parti del corpo

dignita dele parte superiori e inferiori del ho=
mo? PH: El loco dela uirtu uitale e nel core
che sta nel petto: che e mezzo fra le parte
inferiore del homo che e il uentre, e la super-
iore che e la testa. E cosi e mezzo tra la par-
te inferiore notritiua, che e nel uentre, e
la superiore conoscitiua che e nella testa:
Onde per mezzo suo queste due parti e uir=
tu si ~~cogliono~~ colligano nel essere humano:
Si che s'el uinculo di questa uirtu non fusse,
nostra mente e anima nelle affettuosissime
contemplationi da nostro corpo si dislacce=
ria, et la mente uolaria da noi, talmēte
che'l corpo priuo del'anima resterebbe. SO:
Saria possibile nele tali contemplationi tāto
eleuar la mente, che retirassi seco anchor
N. 5. questo uinculo dela uita? PH: Cosi pun= la morte copulatiua
gitiuo potrebbe esser il desiderio e tanto

intima la contemplatione, che del tutto descar-
nasse, e ritirasse l'anima dal corpo: resoluendo-
se in spiriti per la forte è restretta loro uni-
one: in modo che afferrandosi l'anima affettu-
osamente col desiderato, è contemplato oggie-
tto: potria prestamente lassare il corpo exa-
nimato del tutto. SO: Dolce sarebbe tal mor-
te. PH: Tale è stata la morte de nostri bea-
ti: che contemplando con sommo desiderio
la bellezza diuina, conuertendo tutta l'ani-
ma in quella abandonorno el corpo: Onde la
sacra scrittura parlando dela morte deli
dui santi pastori Moise et Aron disse che
morirno per bocca di Dio: e li sapienti me-
thaphoricamente declarano, che morirno ba-
siando la diuinità; cioè rapti dal'amorosa
contemplatione è union diuina, secondo
hai inteso. SO: Gran cosa mi pare che

l'anima nostra possa con tanta facilita volare alle cose corporee, et anchor ritrarse tutta insieme alle cose spirituali; et che essendo una e indivisibile (come dici) che possa volgersi fra cose summamente contrarie et distanti: come sono le corporali da le spirituali: vorrei che mi spianassi o Philone qualche ragione co che meglio mia mente questo mirabil volteggiare del'anima nostra potessi percipere. Et dimi con che artificio lassa e pigla li sensi, insiste, et desiste della contemplatione sempre che li

N. 8. piace come detto m'hai. PH: In questo l'anima e inferiore al'intelletto astratto: perche l'intelletto in tutto e uniforme senza movimento di una cosa in altra: ne di se a cose aliene: pero l'anima che e inferiore a lui (perche da lui depende) non e uniforme: anzi per esser mezzo fra il mondo intellettuale et il corporeo (dico mezo

Come si sano lana i l'intelletto.

e uinculo con qual l'uno con l'altro si colliga,
bisogna che habbi una natura mista, d'intelli-
gentia spirituale, e mutation corporea altri-
menti non potrebbe animar li corpi: pero in-
terviene che molte volte esce dela sua inte-
lligentia alle cose corporale per occuparse ne-
lla sustentatione del corpo con le uirtu notri-
tiue: e ancora per riconoscere le cose exteriori
necessarie alla uita; e alla cognitione mediate
la uirtu, e opere sensitiue: pur qualche uolta si
ritira in se, e torna nella sua intelligentia; e
si colliga e unisce con l'intelletto astratto suo
antecessore: et de li ancora escie al corporeo:
et di poi ritorna al intellettuale: secondo sue
occurrenti inclinationi: et pero diceua Plato-
ne che l'anima e composta di se, et d'altro;
de indiuisibile, e diuisibile: et dice che e,
numero se medesmo mouente: uuol dir ch

non è di uniforme natura, come il puro intelletto: anzi di numero di nature: non è corporale, ne spirituale: et si move di una nel'altra continuamente: et dice che'l suo moto è circulare, et continuo: non perche si mova di loco à loco corporalmente, anzi spiritualmēte, et opratiuamente, si move di se in se: cioè di sua natura intellettuale, in sua natura corporea; tornando di poi in quella così sempre circularmente. SO: Mi pare quasi intendere questa deformità che fai nella natura del'anima: ma se trouassi qualche bono exempio per meglio acquietarmi l'animo, sarebbemi grato: PH: Qual meglior exempio, che quel deli dui principi celesti, che l'universo creator fece simulacro del'intelletto, è del'anima. SO: Quali sono? PH: Li dui luminari, el grāde che fa il giorno: et il picciolo che deserne

alla notte. SO: Vuoi dire il sole e la luna? PH:
quelli: SO: che hanno da fare con l'intelletto
Della somigliança del sol al intelletto: // e l'anima? PH. El sole è simulacro del'inte N. 9
lletto divino, dal quale ogni intelletto depē-
de: et la luna è simulacro del'anima del
mondo: dala quale ogni anima procede. SO.
A che modo? PH: Tu sai che'l mondo creato
si divide in corporali et spirituali cioe incor-
poreo. SO: Questo so. PH: Et sai che'l mondo
corporeo è sensibile: e l'incorporeo intelligibi-
le. SO: Anchor questo so. PH: Et dei sapere
che fra li cinque sensi solo il viso oculare è
quel che fa tutto il mondo corporeo essare
sensibile, si come il vedere intellettuale fa
essar l'incorporeo intelligibile. SO: Et li altri
quattro sensi, audito, tatto, sapore, e odore
Di i cinque sensi. perche sono adunque? PH. El viso è solo il N. 10.
conoscitivo di tutti li corpi: l'audito aita

ala cognition dele cose: non pigliandola dele medesime cose come l'occhio, ma piglandola da altro conoscente, mediante la lingua, la quale o, le ha conosciute per il viso, ouer inteso da quel che ha ueduto: in modo che l'antecessor del'audito è il viso: et communemente l'orecchia persuppone l'occhio come origine principale alla intellettuale cognitione: li altri tre sensi son tutti corporali fatti piu presto per conoscimento et uso dele cose necessarie alla sostentation del'animale, che per la cognitione intellettuale. SO: Anchora el viso è l'audito han l'animali che non hanno intelletto? PH: Si che l'hanno: perche anchor à loro li bisognano per la sostentatione del corpo: ma nel homo oltr'al utilità che fanno al suo sostenimento sono propriamente necessarij a la cognition dela mente: però che per le cose corporee

si conoscen l'incorporee, le quali l'anima perci-
pe dal'audito per informatione d'altrui, et
dal viso per propria cognitione de tutti li corpi.
SO: Questo ho bene inteso, di piu oltra. PH:
Nissun di questi dui visi corporale, et intelle-
ttuale può veder senza luce che lo illumini, è
il viso corporale et oculare non puo vedere
senza la luce del sole, che illumina l'occhio,
è l'oggetto, cioe il corpo che si vede; è ancora
il mezzo è distantia che è tra l'occhio è l'og-
getto, sia d'airo, ò d'acqua, ò d'altro corpo tras-
parente, ò diaphano: SO: El foco, è le cose
lucenti ancor ne illuminano, è fanno veder.
PH: Si ma imperfettamente, tanto quanto
l'oro participan dela luce del sole, che è il
primo lucido: senza el quale da lui imediate
havuta; ò vero in altra per habito è forma
participata: l'occhio mai potria vedere. Cosi.

el viso intellettuale mai potrebbe uedere, et intendere le cose e ragioni incorporee e uniuersali, se'l non fussi illuminato dal'intelletto diuino; et non solamente lui, ma anchor le specie che sono nela fantasia (dale quali la uirtu intellettiua piglia la intellettual cognition) se illuminan de l'eterne specie, che sono nel intelletto diuino, quali sono exemplari di tutte le cose create; e presistono nel intelletto diuino al modo che presistono le specie exemplari dele cose artificiate nela mente del'artifice, quali sono la medesima arte: Et queste specie sole chiama Platone idee: talmente chel uiso intellettuale e l'oggetto. Et ancora il mezo del'atto intelligibile tutto e illuminato dal intelletto diuino, si come dal sole il corporeo uiso; con l'oggetto e mezzo. E manifesto adunque chel sol nel mondo corporeo

uisibile é simulacro del' intelletto diuino nel mondo intellettuale. SO: Mi piace la simi-ghianza del sole al diuino intelletto: et ben-che la uera luce sià quella del sole: anco-ra l'influentia del' intelletto diuino con buo-na similitudine si puo chiamar luce, come tu chiami. PH. Anzi con piu ragion si chia-ma, é piu ueramente é luce questa del inte-lletto, che quella del sole. SO: Perche piu uera? PH. Cosi come la uirtu intellettiua é piu excellente, et ha piu perfetta é uera co-gnitione, che la uisiua: cosi la luce che la illumina é piu perfetta, é uerace luce, che

Qui la urà ~~o luce~~ della luce intellettuale o solare.

quella del sole che illumina l'occhio: et piu N. 11.
te diro, che la luce del sole già non é corpo, ne passion, qualita, o accidente di corpo: come alcuni bassi philosophanti credono, anzi no é, altro che ombra dela luce intellettuale, ó

uer splendore di quella nel corpo piu nobile: onde il sauio propheta Moise del principio dela creation del mondo disse, che essendo tutte le cose un chaos tenebroso a modo d'un abisso d'acqua oscuro, el spirito de Dio aspirando nel' acque del chaos, produsse la luce: vuol dir, che del lucido intelletto diuino fu produtta la luce uisiua nel primo giorno dela creatione: et nel quarto di fu applicata al sole, alla luna, e alle stelle. SO: Dimmi pregoti come puo essere che la luce deli corpi sia cosa incorporea, e quasi intellettuale? et se e corporea, come potrai negare che no sia, o corpo, o uer qualita, o accidente di corpo? PH: La luce nel sole non e accidente: ma forma spirituale sua dependente e formata dala luce intellettuale, e diuina: nell'altre stelle e anchora formale: ma principiata dal sole, e piu uisiua

è corporalmente è participata come forma nel foco e corpi lucidi del mondo inferiore: Ma nelli corpi diaphani transparenti, come airo, acqua: si rappresenta la luce delo illuminante, come atto separabile spirituale è nõ corporeo, à modo di qualita, o, passione, et lo diaphano è solamente vehiculo dela luce, ma non soggetto di quella. SO: Perche nò? PH: Perche se la luce nel diaphano fusse q̃lità in suggetto, haurebbe la conditione di q̃lla, che son sei: è prima perche si dilateria per tutto il suggetto una parte di poi l'altra: ma la luce subitamente per tutto el diaphano penetra: Secunda che la qualita aduenienti muta la natural dispositione de suggetto; ma la luce nissuna mutatione nel diaphano fa. La terza, perche la qualita si stende à limitato spatio, ma la luce si

stende per lo diaphano senza limite ne misura. Quarta perche remoto el formator dela qualita sempre resta per alcun tempo qualche impressione di quella nel suggetto, come el calor del'acqua, di poi che è separata dal foco: ma remoto lo illuminante, niente dela luce resta nel diaphano. Quinta, perche la qualita si moue col suo suggetto: ma la luce in quanto lo illuminante non si moue à lei, per il mouimento del'airo, o del acqua niche sia non si moue. Sexta, che le molte qualita di una specie in un suggetto si confondano, è mescolano, ouer si componeno in uno: ma molti lumi non si componeno in uno: vedrai che se camini à doe lucerne, fanno doe ombre: et se à piu, piu ombre fanno: Anchor se tre ouer piu lucerne se apponeno à un pertuso picciolo: da diuerse parti uedrai, che metten per el ptuso

tre luci opposite: tutte queste cose ne mostrano
che'l lume nel diaphano, ò vero nel corpo illu-
minato non è qualità ò passion corporea: an-
zi un'atto spirituale attuante el diaphano
per representatione delo illuminante, e
separabile per la remotion di quello; et non
altrimenti il lume assiste al diaphano, ch'
l'intelletto, ò uer l'anima intellettiua al cor-
po, che ha con lei colligation existente, ò uero
essentiale, ma non missibile: onde non si
muta per la mutation del corpo, ne si corrō-
pe per la corruption di quello: Si che la uera
luce è l'intellettuale; la quale illumina essē-
tialmente il mondo corporeo et incorporeo:
et nel homo da luce al'anima et uisione
intellettiua: dela quale luce deriua la luce
del sole, che formalmente et attualmente
illumina il mondo corporeo: et nel homo

dà luce alla uisione oculare per poter percipere
tutti li corpi; non solamente quelli del mondo
inferiore dela generatione (come fanno anco-
ra li altri sensi) ma ancora li corpi diuini,
et eterni del mondo celeste: il qual principal-
mente causa nel homo la cognition intelle-
ttiua dele cose incorporee che per ueder le
Stelle et cieli sempre in mouimento; uenia-
mo à conoscere li motori loro essere intelle-
ttuali, et incorporei: et la sapientia è potē-
tia del uniuersal creatore et opifice loro. (
come dice Dauid) Quando uedo i cieli tuoi
opera de tue mani etc. SO: Molto piu exce-
llente fai el uiso che tutti li altri sensi in
sieme: niente di manco li altri massimamēte
il tatto et il gusto, uedo che sono piu nece-
N. 12 ssarij alla uita del'homo. PH: Son piu ne- della excellentia del viso sopra li altri sensi:
cessarij alla uita corporea: et il uiso alla

uita spirituale del' intelligentia et però e'
più excellente nel stormento; nel oggetto:
nel mezzo: e'nel atto. SO: Dichiarami
queste quattro excellentie. PH. Il stormē-
to tu'l uedi quanto è più chiaro più spiritua-
le, et artifitiato, che gli stormenti delli altri
sensi; che li occhi non simigliano alle altre
parti del corpo: non son carnali, ma lucidi
diaphani, e' spirituali, parono stelle: in belle-
zza tutte l'altre parti del corpo excedono:
l'artificio loro conoscerai nella compositiō
delle sue sette humidità, ò uero tuniche,
quale è mirabile più che di nissuno altro
membro, ò uero stormento: e' l'oggetto del
uiso è tutto el mondo corporeo, così celeste,
come inferiore: li altri sensi solamente
parte del mondo inferiore, imperfettamente
possono percipere: el mezzo delli altri

sensi è, o carne come nel tatto; o vapore, come nel odore: o, humidità come nel sapore, o airo che si move, come nel audito: ma il mezzo del viso è il lucido spiritual diaphano, cioè airo illuminato dala celestial luce, la quale excede in bellezza tutte l'altre parti del mondo, come l'occhio tutte l'altre parti del corpo animale: et l'atto deli altri sensi si extende in poche cose deli corpi che percipeno: l'odore sente solamente i pongimenti delli vapori; et il sapore i pongimenti del'humidità del cibo & poto: et il tatto i pongimenti dele qualità passive con qualche poco di sentimento commune materialmente et imperfettamente: in modo che le specie di questi tre sensi sono pure passioni et pungimenti propinqui: et l'audito che bene è più spirituale e lontano, pur solamente sente li colpi gravi et acuti del

aire mouuto per percussion del uni corpo nel altro: et questo in breue distantia, et sue specie son molto miste con la passion percussiua et con il moto corporeo: ma l'occhio uede le cose che sono nel ultima circunferentia del mondo, et neli primi cieli: et tutti corpi lontani e prossimi mediante la luce percipe et apprehende tutte le loro specie senza passione alcuna: conosce sue distantie: suoi colori: sue lucidità: sue grandezze: sue figure: suo numero: sue situationi: suoi mouimenti: et ogni cosa di questo con molte e particular differentie, come se l'occhio fusse uno spione del intelletto, et di tutte le cose intelligibili: onde Aristotile dice che noi amiamo piu il senso del uiso che li altri sensi: pero che quel ne fa piu conoscitiui de tutti li altri. Adunque cosi come nel homo che e picciol mondo, l'occhio fra

tutte le sue parti corporee, è come l'intelletto fra tutte le uirtu del anima: simulacro et seguace di quella: così nel gran mondo il sole fra tutti li corporali è come l'intelletto diuino fra tutti i spirituali suo simulacro, et suo uer seguace: et così come la luce, è uision del occhio dl homo è dependente et deseruiente con molte sue differentie de la luce intellettuale, è sua uisione: così la luce del sole depende è deserue alla prima è uera luce del intelletto diuino: et sopra tutto Si che ben poi credere che'l sole è uer simulacro del intelletto diuino: et sopra tutto li assimiglia ne la bellezza: così come la somma bellezza consiste nel intelletto diuino (nel qual tutto l'uniuerso è bellissimamente persigurato) così nel mondo corporeo quella del sole è la somma bellezza che tutto l'uniuerso fa bello è lucido So: Ver simulacro

è il sol del intelletto diuino: et così l'occhio del
intelletto humano (come hai detto) et ueram-
ente gran simiglianza hanno l'intelletto hu-
mano, è l'occhio corporeo con l'intelletto diui-
no è col sole: Ma una dissomiglanza mi par
fra il nostr'occhio et il sole, che non è fra
nostro intelletto et il diuino: conciosia che
il nostro assomigli al diuino in ciò che ogniuno
di loro uede et illumina: che così come il diui-
no non solamente intende tutte le specie dele
cose che sono in lui: ma anchora illumina
tutti li altri intelletti con le sue lucide et eter-
ne idee, ò specie: così nostro intelletto non sola-
mente intende le specie di tutte le cose: ma an-
cora illumina tutte l'altre uirtu conoscitiue
del homo; acioche se bene la lor cognitione è
particulare è materiale, sia diretta dal'inte-
lletto non bestiale, come negli altri animali:

Et però non sono così simili l'occhio et il sole: che
l'occhio vede, et non illumina: et il sole illu-
mina e non vede. PH: Forse in questo non son
dissimili: che'l nostro occhio non solamente vede
N. 13. con la illuminatione universale del diaphano, Del modo del vedere.
ma anchor con la illuminatione particulare de
i razzi lucidi che salono del medesimo occ-
hio sin al'oggetto: quali soli non son sufficienti à
illuminare il mezzo è l'oggetto: niente di ma-
co senza quelli la luce universale non basta-
rebbe à far attual' la visione. SO: Credi tu dunque
che l'occhio veda mandando i razzi suoi nel
oggetto? PH: Si che'l credo: SO: Già in questo
non sei tu peripatetico: che Aristotile il reprova,
è tien che quella visione si facci per representa-
tione de la specie del oggetto nella pupilla del
occhio: è non mandando i razzi (come dice Pla-
tone). PH: Aristotile non dimostrò cõtro Platone

perche io tengo che nel atto visivo tutte due
cose sien necessarie, cosi la missione de raz
zi del'occhio ad apprendere et illuminare
l'oggetto; come la rappresentatione dela specie
del'oggetto nela pupilla: Et ancor questi doi
moti contrarij non bastano à la visione senz'
altro tertio, et ultimo che è l'occhio mediate
li razzi sopra l'oggetto: sicondariamente à
conformare la specie del'oggetto, oppressa con
l'oggetto exteriore: et in questo terzo atto con
siste la perfetta ragion dela divisione. SO:
Nova mi pare questa tua oppinione: PH: An-
zi antigua quanto la propria verità: et ciò
che voglio mostrarti è che l'occhio non solame-
te vede; ma ancor prima illumina ciò che
vede: si che conseguentemente non creder'
solamente chel sole illumini senza che esso
veda che di tutti i sensi nel cielo solamēte

quello del viso si stima che vi sia molto piu perfe-
ttamente che nel homo, ne in altro animale. SO:
Come, i cieli vedono come noi? PH: Megli di noi.
N. 14 · SO: Hanno occhi? PH: E quali migliori occhi, e il cielo vede co gli occhi
che il sole et le stelle? che nella sacra scrittu-
ra si chiamano occhi di Dio per la loro visione:
Dice el propheta per li sette pianeti, quelli sette
occhi di Dio, che si stendono per tutta la terra:
Et un altro propheta dice: per il cielo stellato
che suo corpo e pieno d'occhi: al sol chiamano
occhio, et dicono occhio del sole: Questi oc-
chi celesti tanto quanto illuminano tanto vede-
no: et mediante il viso percipeno e cognoscono
tutte le cose del mondo corporeo, et le mutatio-
ni loro. SO: E se non hanno piu chel viso, come
posson percipere le cose deli altri sensi? PH: Quelle
cose che consisteno in pura passione, non le per-
cipeno in quel modo: onde non sentono li sapori

per gusto: ne la qualita per atto: ne per odor li
uapori; ma come che quelli celesti sieno cause
dele nature e qualita delli elementi (dali quali
tal cose proueneno) preconoscen casualmente
tutte quelle cose: et anchor per il uiso percipeno
le cose che fanno tal passioni, et effetti: SO: Et
del audito che dirai, odeno? PH: Non per
proprio stormento; che solamente han quel del
uiso; ma uedendo li mouimenti de corpi, e de
labri, lingua, et altri stormenti delle uoci,
percipeno li lor significati, come uedrai che
fanno molti homini nel ueder sagaci, che mira-
do el mouimento de labri et bocca, senza udir
la uoce, percipeno quel che si parla: quanto piu
potra far la uista dele grandi stelle, e chiare:
et massimamente quella del dolcissimo sole,
che io stimo che con quella sola tutti corpi del
mondo, e anchor l'opaca terra penetri, come si

uede per il calor naturale che porge il sole fino al centro dela terra: Et così tutte le cose, qualità, passioni, et atti del mondo corporeo sottilissimamente et perfettissimamēte con la sola uirtu uisiua comprehende. Si che come nostro intelletto assomiglia al intelletto diuino nel uedere et illuminare egualmente: et così come occhio assomiglia al sole nel uedere et illuminare egualmente. Et così come nostro occhio assomiglia al nostro intelletto in doe cose, uisione, et lume; così el sole assomiglia al intelletto diuino nel uedere, et illuminar le cose. SO: Assai me hai detto de la somiglanza del sole al intelletto diuino: Dimmi qualche cosa dela somiglanza del sole al intelletto diuino (che dici) che ha la luna

N·15 al'anima del mondo: PH: Così come l'anima è mezzo tra l'intelletto è il corpo, et è fatta, et composta dela stabilità è unità intellettuale Della somiglanza della luna a l'anima del mondo.

et dela diuersita é mutation corporea, Cosi la
luna é mezzo fra il sole simulacro del'inte-
lletto, et la corporea terra, et é cosi fatta compo-
sta dela unica stabil luce solare: et dela diuer-
sa é mutabil tenebrosita terrestre. SO: Te ho in-
teso PH: Se m'hai inteso dichiara quel c'ho detto:
SO: Che la luna sia mezzo fra il sole é la terra
é manifesto, perche la stantia sua é di sotto al
sole, et si troua di sopre la terra é in mezzo
di tutti doi: massimamente secondo li antichi
che han detto chel sole é inmediate sopra la lu-
na, anchorche la composition dela Luna sia
di luce solare, et di tenebrosita terrestre, si
mostra per le oscure macule che paiono in me-
zzo de la luna quando é di luce piena: in mo-
do che sua luce é mista di tenebrosita. PH. Hai
inteso una parte di cio che ho detto é la piu
piana; la principal ti manca. SO: Dichiara

dunque il resto. PH: Oltra quel che hai detto la
medesima luce dela luna, o, lume per essar lenta
nel suo risplendere è mezza fra la chiara luce
del sole, et la tenebrosità terrestre: anchora
essa propria luna è composta sempre di luce
è tenebre, perche sempre (eccetto qn si troua
ecclipsata) ha la medietà sua illuminata dal
sole, et l'altra medietà tenebrosa: et già io ti
potrei dire in questa compositione gran parti-
cularità dela somiglianza dela luna al'anima
come suo uero simulacro, s'io non temessi d'es-
ser prolisso. SO: Dimmel ti prego in ogni mo
non mi resti questa cosa imperfetta, che mi
piace la materia; e d'altri non mi ricorda
hauerla intesa: la giornata è ben grande tãto,
che basterà per tutto. PH: La luna è tonda à
N.16. modo d'una balla: et sempre (se non è ecclipsa- Ꝗ la luna ha
ta) riceue la luce del sole, nella medietà sempre la medi-
età illuminata
dal sole.

del suo globo, l'altra medietà del globo suo di
dietro (che non vede il sole) è sempre tenebrosa.
SO: Non par già che sempre sia illuminata la mez
za balla dela luna, anzi non è, ma solamen-
te nel plenilunio: nelli altri tempi la luce non
comprende la mezza balla, ma una parte di
quella, qualche volta grande, et qualche volta
picciola, secondo va crescendo è decrescendo
la luna: et qualche volta pare, che non habbi
luce alcuna. cioè al far dela luna, è un giorno
inanti, è un altro dapoi, che essa non pare in
alcuna parte illuminata. PH. Tu dici il vero
quanto nel apparentia: ma in effetto sempre
ha tutta la mezza balla illuminata dal sole.
SO: Come dunque non pare? PH: Perche moue-
dosi la luna sempre discostandosi, o, accostan-
dosi al sole: si muta la luce che sempre illu-
stra sua medietà circularmente di una nell'

altra parte: cioè della parte sua superiore al'
inferiore è quella che è uerso la terra: et mira
noi, et noi la uedemo lei quando è luminosa
tutta, ò uer parte di quella: et la superiore è
quella che è uerso il ciel del sole, che è sopra essa:
et non la uedemo se bene è luminosa: una uolta
dunque el mese è tutta la medieta inferiore
illuminata dal sole, et noi la uedemo piena
di luce: et questo è nela quintadecima dela
Luna, perche lei è in fronte al sole per opposito;
un'altra uolta è illuminata l'altra medieta, cioè,
la superiore: et questo è quando si congiungie il
sole che è sopra di lei et illumina tutta la parte
superiore; et l'inferiore uerso di noi resta tutta
tenebrosa: et allhora per dui di la luna non pare
a noi: nelli altri di del mese, si ha diversamēte
la illuminatiōn dela medieta dela balla dela
Luna; perche dala congiuntione principia à

mancar la luce dala parte superiore, et à venir all'inferiore verso di noi, a poco a poco secondo si va discostando dal sole; ma sempre tutta la medietà è lucida; perche cioche manca di luce alla parte inferiore, si trova nella superiore; che non vedemo sempre interamente tutta la medietà dela balla: et cosi fa fino alla quintadecima, che allhor tutta la parte inferiore verso di noi è lucida; e la superior tenebrosa. Di poi principia la luce à transportarse à la parte superiore, decrescendo à poco à poco di verso di noi, fino alla parte superiore allhor manca tutta la nostra parte di luce: et la superior che non vedemo è tutta lucida. SO:
Ho bene inteso el progresso dela luce dela medietà dela Luna: et dela tenebrosita dell'altra, dela parte superiore verso el cielo alla inferior verso di noi, et il contro anchora

Dimmi come in questo è simulacro dell'animo.

N·17· E la medieta dela aña, è sempre illuminata dal intelletto come la luna dal sole.

PH: La luce del'intelletto è stabile, et participa
ta nell'anima ssa mutabile et mista con tenebro-
sità: perche l'anima è composta di luce intellettiva
et di tenebrosità corporea, come la luna di luce
solare, et di oscura corporeità: La mutationi de
la luce del'anima è come quella dell'anima
dela parte superiore all'inferiore uerso di noi,
et al contrario: perche lei qualche uolta si ser-
ue di tutta la luce conoscitiua, che ha l'intelle-
tto nell'administration dele cose corporee, re-
stando tenebrosa totalmente dela parte super-
iore intellettiua, nuda di contemplatione, astra-
tta di materia et da uera sapientia; tutta
piena di sagacità et usi corporei, et così come
quando la luna è piena, è in opposito al sole: et
li Astrologi dicono che alhora è in aspetto suma-
mente inimicabile con el sole: Così quando

N·18· Similitudine del plenilunio nel aña.

l'anima piglia tutta la luce che ha del intelletto
nella parte inferiore verso la corporeità, è in oppo-
sitione inimicabile con l'intelletto: è totalmẽte
da lui discosta: el contrario è quando l'anima
riceue la luce del intelletto dela parte supiore
incorporea verso esso intelletto: et se unisce cõ
lui come fa la luna col sole nella congiuntione: N. 19. Similitudini dello interlunio nel ciel.
è ben vero che quella diuina copulatione li fa
abandonare le cose corporali, et le cure di qlle
et resta tenebrosa come la luna dela parte
inferiore verso di noi: Et essendosi astratta
la contemplatione è copulation del'anima con
l'intelletto, le cose corporali non sonno pro-
uedute ne administrate conuenientemente
da lei; ma perche non si rouine tutta la parte
corporea, per necessità si parte l'anima da,
quella congiuntione del'intelletto, participã-
do la luce alla parte inferiore à poco à poco:

come fa la

come fa la luna di poi della congiuntione: et quā-
to la parte inferior riceue di luce dal intelletto,
tanto manca la superiore, perche la perfetta
copulatione non può stare con prouidentia di
cose corporee. Seguita che l'anima ua metten-
do sua luce e cognitione nel corporeo, leuan-
dola dal diuino a poco a poco (come la luna)
fin che habbi posto ogni sua prouidentia in quel-
lo: lassando totalmente la uita contempla-
tiua: et alhora è come la luna nella quinta
decima, piena uerso di noi di luce, et uerso il
cielo di tenebre. Ancor seguita che l'anima
(come la luna) sottrahe sua luce dal mondo in-
feriore, ritornando nel superior diuino à poco
à poco, fin che la torni qualche uolta à qlla
total copulatione intellettuale, con integra
tenebrosità corporea: et così successiuamen-
te si muta nell'anima la luce intellettuale

di una parte nell'altra: et la opposita tenebro-
sita (come nella luna quella del sole) con mira-
bile similitudine. SO: Mi da admiratione et
allegra veder quanto ottimamente quel perfetto
opifice del universo habbi messo el ritratto delli
dui luminari spirituali, nelli dui luminari spi
rituali celesti: Sole, è Luna: accioche vedendo
noi questi, che non si possono occultare dagli o-
cchi humani, possino i nostri occhi dela
mente vedere quelli spirituali, quali à lor
sol possono esser manifesti. Ma à maggior
sufficientia vorrei che si come m'hai detto la
similitudine dela congiuntione dela Luna
col sole, è dela opposition loro, mi dicessi
ancor qualche cosa dela similitudine deli
dui aspetti quadrati, che si dicono quarti dela
Luna: l'uno sette di poi la congiuntione: et
l'altro sette di poi la oppositione: se hanno

forse qualche significatione nela mutatione dell'

N.20. Similitudine d. li dua quarti della luna nel'aïa.

anima: PH. Ancor l'hanno, perche quelli quadra-
ti sono quando puntalmente la luna ha la mez-
za luce nella parte superiore; et l'altra mezza
nel inferiore onde li Astrologhi dicono chel quadra-
to è aspetto di mezza inimicitia è litigioso: che
essendo le doe parti contrarie eguali fra loro, è cō
eguale parte in la luce litigan qual piglerà il resto:
et cosi quando la luce intellettuale del'anima è
egualmente partita nela parte superiore dela
ragione, o, ver nella mente: et nella parte
inferior dela sensualità litiga l'una con l'altra
qual di loro harà à dominare, o, la ragione sen-
sualità, o, la sensualità la ragione. SO: E che
significa esser dui li quarti? PH: L'uno è di
poi la congiuntione, et da lei principia à superar
la parte inferiore la superiore nella luce: et
cosi è nel'anima quando viene dala copulatione

alla oppositione: che di poi che tutte doe le parti sono eguali nella luce, la superiore è superata dal'inferiore, perche la sensualità vince la ragione; l'altro è di poi dela oppositione; è da lei principia a superar la parte superiore nella luce che non vedemo, la inferior che vedemo. Et così è nel'anima quando viene dala oppositione à la copulatione intellettuale; perche di poi che tutte due parti sono nela luce eguali, principia à superar la parte superiore intellettiva, et vincer la ragione la sensualita: SO: Questa non mi par già che fussi gionta da lassare: Dimmi anchor se hai pronta alcuna similitudine alli quattro aspetti amicabili della luna al sole, cioè dui sestili, et dui trini, nella mutationi dell'anima.

PH. El primo sestile aspetto dela luna al sole è alli cinque di dela congiuntione, et è amicabile, perche la parte superiore participa senza

N. 21.
Similitudini d[illegible]
deli dua sextili
e dua trini della
luna nel'aia.

litigio dela sua inferiore: peroche la superiore anchor uince, et la inferiore gli è sottoposta. Cosi è nell'anima quando esce dela copulatione participa un poco di sua luce alle cose corporee per lor bisogno: superando niente di manco la ragione il senso: et perche le cose corporee al'hor sono piu magre, però dicono li Astrologhi giudicatori delle abundantie corporee: che è aspetto di amicitia diminuita. El primo trino aspetto dela Luna al sole è à dieci di dela congiuntione: et la maggior parte dela luce è già uerso di noi: pur la superior non resta nuda di luce: ma è suggetta alla inferiore: et cosi è nell'anima quando uà dal primo quarto alla oppositione: che auuenga che la ragione non resti senza luce; pure le più dele uolte se opera nelle cose corporee senza litigio: et perche alhor le cose corporee sono abundanti, propriamente li astrologi chiamano al trino aspetto di amicitia

perfetta. e'l secondo trino dela luna col sole è a
uenti di dela conguintione di poi della oppositione,
inanti del quadrato secondo, e già la luce si ua
participando nella parte superiore che era tutta
tenebrosa nell'oppositione; ma senza litigio la
parte maggiori dela luce è anchor nella parte
inferiore uerso di noi: Cosi è nella anima
quando che dal corporeo (al qual'era tutta dedi-
ta) uene à dar una parte di lei àla ragione è
al intelletto; talmente che essendo anchor piu
abundanti le cose corporee, si giunta con loro
il splendore intellettuale, e uiene à esser seco-
do aspetto d'intera amicitia apresso li astrologhi.
e l secondo aspetto sextile dela luna col sole,
è alli xxv. di anchor dela conguintione di poi
del sicondo quadrato anti della conguintione
succedente, è in quella parte superiore gia
hauea recuperata la maggior parte dela luce

anchor che restassi al' inferior sufficiente parte di
luce; ma in tal modo che senza contrasto è sotto-
posta al superiore: et cosi nell'anima quando da
le cose corporee è conuertita non solamente à far
la ragione equiualente al senso, ma farlo super-
ior senza litigio del senso quantunque gli resti pro-
uidentia dele cose corporee secondo il bisogno loro
sottomesso ala retta mente: ma perche in tal ca-
so le cose corporee sono pur magre gli astrologhi
giudicando quelli el chiamono aspetto di amicitia
diminuta. Di poi da questo quarto et ultimo aspe-
tto amicabile, se l'anima tende al spirituale uiene
alla diuina copulatione, che è somma sua felici-
ta et diminutione dele cose corporee. A questo
modo o Sophia l'anima è numero che se stesso mo-
ue in moto circulare: et il numero de numeri è
quanto il numero deli aspetti lunari col sole, che
son sette: et la congiuntione è la decima unita

N. 22. Similitudini dello eclipsi lunar nel aiā.

principio è fine delli sette numeri, come quella è
principio è fine deli sette aspetti: SO: Resto con-
tenta del simulacro lunare à l'anima humana:
vorrei saper se hai alcuna similitudine nello
ecclipsi dela luna alle cose dell'anima? PH:
Anchor in questo el pittor del mondo non fu ne-
gligente: lo ecclipsi della luna è per interpo-
sitioni dela terra fra lei, et il sole che li da la
luce, per ombra dela quale la luna d'ogni parte
resta tenebrosa, cosi dala inferiore come dala
superiore; et si dice ecclipsata, però che totalmēte
perde la luce d'ogni banda medietà: cosi inter-
viene al'anima quando se interpone il corporeo
è terrestre fra lei et l'intelletto, perde tutta la
luce che dal intelletto riceuea: non solamente
dela parte superiore, ma anchor del inferior atti-
ua è corporea: SO: A che modo si può interporre
il corporeo fra lei è l'intelletto? PH: quando l'

anima s'inclina oltra misura alle cose mortali è corporee, et se infanga in quelle perde la ragione è la luce intellettuale in tutto: però che non solamente perde la copulation diuina, et la contemplatione intellettuale: ma anchora la uita sua attiua si fa in tutto irrationabile, è pura bestiale: et la mente, o ragion non ha loco alcuno etiandio nel'uso de le sue lascivie: onde l'anima si miserabile eccli-psata del lume intellettuale è equiparata à l'anima deli animali bruti e fatta della natura loro; et de tali dice Pittagora che migrano in corpi di fiere è di bruti animali: è ben uero che cosi come la luna qualche uolta è tutta ecclipsata; et qualche uolta parte di lei; cosi l'anima qualche uolta perde in tutti li atti l'intellectual luce: et qualche uolta non in tutti è fatta bestiale. Ma sia come si uoglia, la bestialità in tutto, ò, uero in parte è summa destruttione è summo difetto del'anima è

per questo dice David à Dio pregando, libera da de-
structione l'anima mia, è di poter de cani ossa unica.
SO: Mi piace non poco questo residuo del simula-
cro del'anima corrotta obscura è bestiale alla
ecclipsata luna: solamente vorrei sapere se l'ecc-
lipsi del sole ha anchor qualche simile significa-
tione. PH: Lo ecclipsi del sole non è difetto
di luce nel corpo di esso sole, come l'ecclipsi de-
la luna, perche el sole mai si troua senza luce,
conciosia che quella sia sua propria sustantia:
ma il difetto è in noi altri terreni che per la inter-
positioni dela luna in mezzo di lui et noi siam
priui della sua luce, e rimanemo oscurati. SO:
Questo intendo: ma dimmi qual somiglianza ha
con l'intelletto? PH: Così l'intelletto non è mai
priuo ne difettuoso di luce sua intellettuale, come
interuiene al'anima, però che la luce intellettiua
è dela essentia del'intelletto senza el quale non

N. 23
Similitudine
dello eclipsi del
sole nel'intelletto

harebbe essere: et ne l'anima è participata da esso in-
telletto: onde per l'interpositione de la terrestre sen-
sualita fra lei è l'intelletto; al modo de la luna se
ecclipsa, et fa obscura è priva de luce intellettua-
le come t'ho detto. SO: Ben vedo che son simili el
sole è l'intelletto nella privation del difetto in se
medesimi: ma nel difetto di luce che causa l'ecchi-
psi solare in noi per interposition della luna fra
noi et esso: qual somiglianza ha con l'intelletto?
PH: Cosi come interponendosi la luna fra il
sole et noi altri terreni, ne fa manchare de la
luce del sole ricevendola lei tutta nella sua
parte superiore, restando à noi l'altra inferior
obscura: Cosi quando se interpone l'anima fra l'in-
telletto è il corpo, cioè copulandose et uniendose
col'intelletto riceve l'anima tutta la luce intelle-
ttuale nella sua parte superiore: et dalla parte
inferiore corporea resta obscura: et il corpo da lei

non illuminato perde l'essere: et lei si dissolue da
lui: et questa è la felice morte che causa la copu-
latione del'anima con l'intelletto: la quale hanno
gustata li nostri antiqui beati Moise et Aron: et
li altri de quali parla la sacra scrittura, che mo-
rirono per bocca di Dio basiando la diuinità (come
t'ho detto) SO: Mi piace la similitudine, et bene
è giusto che uniendosi cosi perfettamente l'anima
col diuino intelletto si uenga à dissoluere dalla
colligatione che ha col corpo; in modo che questo
ecclipsi è solamente col corpo: non del'intelletto
che è sempre immutabile: ne anchor del'anima
che si fa in quel felice: cosi come l'ecclipsi del
sole è solamente à noi, è non al sole che mai si
oscura; ne alla luna che al'hora piu presto riceue
è contiene nella sua parte superiore tutto il lume
del sole: Dio facci adunque nostre anime degne
di cosi felice fine: Ma dimmi ti prego essendo l'

anima spirituale, che difetto, o, uer passione ha in
se che facci fargli tante mutationi: un'hora uerso
il corpo, un'altra uerso l'intelletto: che de la Luna
il moto locale discosto dal sole è cagion manifesta
di sue mutationi uerso il sole et uerso la terra;
qual cagion non si troua nell'anima spirituale:-
PH: La cagione di tante mutationi et principio
nell'anima è il gemino amore che in lei si troua.

N.° 2. 4.
[…] del gemino,
amor, è cagion,
[…]lla'i mutationi
[…]el a[n]i[m]a.-

SO: che amore è quel che ha l'anima? et come è
gemino? PH: Essendo nel intelletto diuino la su-
mma et perfetta bellezza. l'anima che è uno sp-
lendore procedente da quello, se innamora di q[ue]lla
summa bellezza intellettuale sua superiore ori-
gine. come se innamora la femmina imperfetta del ma-
schio suo perficiente: et desidera farsi felice nella
sua perpetua unione: con questo si giunta un'al-
tro amor gemino del'anima al mondo corporeo à
lei inferiore; come del maschio alla femina per

farlo perfetto, imprimendo in lui la bellezza che apprende dal intelletto mediante il primo amore: come che l'anima ingravidata dela bellezza del' intelletto la desidera parturire nel mondo corporeo; overamente piglia la semenza di essa bellezza per farla germinare nel corpo overo come artifice piglia li exempi dela bellezza intellettuale per scolpirgli al proprio nelli corpi, che non solamente accade nel'anima del mondo; ma quel medesimo interviene all'anima del' homo col suo intelletto nel picciol' mondo: Essendo adunque l'amore dell'anima humana gemino, non solamente inclinato alla bellezza del' intelletto, ma anchora alla bellezza retratta nel corpo: succede qualche volta che essendo grandemente tirata dal' amore dela bellezza del' intelletto lassa del tutto l'amorosa inclinatiōn del corpo tanto che si dissolue totalmente da quello; et ne auuiene al' homo la morte felice copulatiua

come t'ho detto nello ecclipsi del sole; et qualche volta l'intervione il contrario che tirata piu del'douere dall'amore della bellezza corporea, lassa del tutto l'inclinatione è amore dela bellezza intellectuale: et in tal modo s'ascnde dal intelletto suo superiore, che si fa in tutto corporea è oscura di luce, è bellezza intellettiua, come t'ho detto nello ecclipsi lunare, qual'che altre uolte l'anima opera per tutti due li amori intellettuale è corporeo: ouer contemparamento et equalita: et alhor la ragione liga con la sensualita (come t'ho detto nelli dui aspetti quadrati dela Luna al sole) ouero declina à uno deli amori, come t'ho detto in quattro aspetti amicabili, dui trini, e dui sestili; è quando la declinatione è all'amore intellettuale, se è poca la declinatione, è anchor con stimulo dela sensualita: l'homo se chiama continente; et se declina molto al'intellettuale amore, è non resti stimulo del sensuale l'

homo se chiama temparato: ma se declina piu al'
amor corporale è il contrario, che declinando poco
è che anchor gli resti qualche resistentia del'
intellettuale, l'homo se chiama incontinente: è
se declina molto, in modo che l'intelletto non fac-
ci resistentia alcuna, l'homo si chiama intempato.
So: Non poco mi satisfa questa cagione dele mu-
tationi del'anima, cioe l'amore dela bellezza
intellettuale, et quel dela bellezza corporea: Et
de qui viene che cosi come nel homo si trouano doi
amori diuersi, cosi si trouano dui bellezze diuer-
se intellettuali et corporali: et conosco quanto la
bellezza intellettuale è piu excellente che la
corporale: et quanto è meglio l'ornamento dela
bellezza intellettiua, che quel dela corporale:
ma sol mi resta sapere da te, se forse la luna
come l'anima ha queste amorose inclinationi
uerso il sole et uerso la terra: se forse anchor in

questa

N.25.
Del geminino amore de la luna, come di de l'aria.

questo la luna è de l'anima simulacro: PH: senza dubbio è simulacro: che l'amore che la luna ha al sole (da cui sua luce. vita, e perfettion depende) è come di femina al maschio; et quello amore la fa esser sollicita all'unione del sole: ha anchor la luna amore al mondo terreno come maschio à femina per farlo perfetto con la luce, e influentia che riceve dal sole; è pero fa sue mutationi simili à quelle de l'anima le quali non dichiaro per exemplo per non esser piu prolixo in questa materia, solamente ti dico che come transporta l'anima con sue mutationi la luce del intelletto nel mondo corporeo per l'amore che ha à tutti dui, cosi la luna transfere la luce del sole nel mondo terreno per l'amor che ha à tutti dui. SO: Questo resto di conformita mi piace: et certo di questa materia assai me hai acquetata la mente. PH: Ti pare ò Sophia per questa lunga interposition di consentire. che l'anima

N.26.
Torna al dialogo Amoroso.

e.

nostra quando contempla con intentissimo amore et desiderio in uno oggetto, possi e soglia abandonare li sensi con altre uirtuti corporee? SO: Si puo senza dubio. PH: Non è dunq; giusta la tua querela contra di me, che quando tu ò Sophia mi hai ueduto rapto dal pensiero senza sentimenti era alhor mia mente con tutta l'anima si retratta à contemplar l'imagine di tua bellezza: che abandonati el uedere è l'audire insieme col mouimento; Solamente q;l c'hanno anchor li animali bruti, me portaua per quella uia la qual prima da me fu desiderata si che se lamentar ti uuoi lamentati pur di te, che à te stessa hai serrate le porte. SO: Pur mi lamento che possi è uaglia in te piu che mia persona l'imagine di quella. PH: Puo piu perche già la representatione di dentro al'animo precede à q̃lla di fuora, pero che quella per esser interiore, se ha già possessionato di tutti l'interiori: ma puoi giudi-

cure ò Sophia che se tua imagine ricouerti sieco non
uuole: che sarebbe impoxibile che l'altrui in sua so-
cietà riceuessi. SO: Aspera mi pingi ò Philone. PH:
Anzi ambitiosissima, che robbi me, te, et ogn'altra
cosa. SO: Al manco ti seno utile et salutifera, ch'io
ti leuo molte cogitationi fastidiose, è malenchonicke.
PH: Anzi uenenosa. SO: Come uenenosa? PH:
Venenosa di tal ueneno che manco se gli troua re-
medio, che à nium deli corporali toschi; che cosi
come il ueneno uà diretto al core, è deli non si
parte insino che habbi consumati tutti li spiriti
quali li uanno dietro, et leuando i polsi et infrigi-
dando li extremi, leua totalmente la uita, se
qualche remedio exteriore non se li approxima
Cosi l'imagine tua e dentro de la mia mente, è
de li mai si parte, attrahendo à se tutte le uirtuti
è spiriti; e con quelli insieme la uita totalmente
leuerebbe, se non che tua persona existente di fuora

mi recupera li spiriti e sentimenti, leuandoli di man
la preda per intertenermi la uita. SO: Ben dunque
ho detto, dicendo ch'io ti son salutifera, che se mia
absente imagine ti è ueneno io presente ti sono la
triaca. PH: Tu hai leuata la preda à tua imagine
perche lei ti leua e prohibisce l'entrata: è in ueri-
ta non l'hai fatto per bonificarmi, anzi per paura;
che finiendo la mia uita, finira anchor con lei il
tuo ueneno, Et perche uuoi che mia pena sia dura-
bile, pero non uuoi consentire ch'el ueneno di tua
imagine mi doni la morte: che quel tanto è maggio-
re, quanto è piu diuturno. SO: Non so concordare
tuoi detti ò Philone: una uolta mi fai diuina, è da
te molto desiderata: et un'altra uolta mi troui
uenenosa. PH: L'uno è l'altro è uero: et tutti dui
possono stare insieme: pero che in te la ueneno-
sitá dala diuinita è causata. SO: Come è possibile
che di ben uenga male? PH: Puo preuenire ma

indirettamente, perche segli interpone il desiderio insatiabile. SO: A che modo? PH: Tua bellezza in forma piu diuina che humana à me si rappresenta ma per essar sempre accompagnata di un pungitiuo et insatiabil desiderio, si conuerte di dentro in un pernitioso e molto furioso ueneno: siche quanto tua bellezza è piu excessiua, tanto produce in me piu rabbioso, è uenenoso disio: la presentia tua mi è triaca, solamente perche mi ritiene la uita: ma non per leuare la uenenosità è la pena anzi la prolunga è fa piu durabile: però che uederti, mi prohibisce il fine, qual sarebbe termine al mio ardente desiderio et riposo à mia affannata uita. SO: Di questa alienatione assai bon conto hai dato; ne io uoglio piu examinarla, che per altro t'ho chiamato; et altro da te uoglio. PH. Che altro? SO: Ricordati dela promessa che gia due uolte m'hai fatto, di darmi notitia del nascimento del'amore, è di

sua diuina progenie: et anchor significaste volermi mostrare suoi effetti nelli amanti: il tempo mi par opportuno: et tu dici che non sei inuiato per cose che importino: dunque da opera alla promissione di satisfare. PH: In termine mi trouo che ho piu bisogno cercare credenza, che di pagare cio che ho à dare: se mi uuoi far bene, aitami à fare debiti nuoui, et nō mi costringere à pagare li uecchi. SO: Che bisogno è il tuo? PH. Grande. SO: Di che? PH: Qual maggior che di trouar remedio à mia crudelissima pena? SO: Vuoi che ti consiglie? PH: Da te sempre uorrei et consiglio, et aita. SO. Se del poco ti fai bon pagatore, sempre che uorrai assai ti sara fidato a credenza chè'l buon pagatore è possessor del'altrui. PH. In poco dunque stimi quel che domandi. SO: In poco, à rispetto di quel che domandi tu. PH. Perche? SO: Perche è manco à te dar quel che puoi dare, che hauer cio che non puoi hauere. PH. Questa

medesima ragione constringerebbe te à darmi prima remedio, tanto più ch'el benefitio sarebbe mutuo: ciascun debbe dar di ciò che ha, et riceuer di quel che gli mancha, et che ha bisogno. SO: A questo modo nè 'l tuo sarebbe pagare nè far gratia: però ch'io uedo che di nuouo uuoi uendere quel che già hai promesso; paga una uolta il debito; et di poi parlarai à che modo si debbono contribuire li mutui benefitij. PH. Son pur molti debiti non però promessi. SO. Dimmi alcuno? PH. Rimediar li amici del possibile non ti par debito? SO: Gratia sarebbe non debito. PH. Gratia sarebbe rimediar li forestieri che non sono amici: ma alli amici è debito: et non farlo sarebbe uitio de infedelità, crudeltà et auaritia. SO. Anchor che questo fosse debito, non mi negherai già che fra li debiti il promesso non si debbe pagar prima ch'el non promesso. PH. Anchor queste non ti uoglio consentire, però che di ragione

N.° 27
...tor li promissioj
...e debiti nõ promis
...si quali sono maggiori

prima si debbe pagar quel che mi se è debito et nõ
promesso, che quel che solamente la promissione lo
fa debito: perche in effetto il debito senza promessa:
precede la promessa senza debito: mira che dai
tu remedio alla terribil pena mia è vero debito
(poi che noi siamo veri amici) benche non l'ha-
bbi promesso, ma la promissiõn mia non fu per
debito, anzi di gratia; ne à te è molto necessaria:
che già non è per rimediarti di pericolo ò danno:
ma solamente per darti qualche diletto et satisfattion
di mente: debbe dunque precedere il tuo debito non
promesso quel di mia libera promissione? So: La
promessa solamente è quella che fa il debito senza
haver bisogno d'altro oblígo. PH. Più giusto è che il
debito solamente facci promissione senza esser
bisogno il promettere: SO: Quando ben fussi così
come dici, non vedi tu che cio ch'io voglio date
è la theorica del'amore: Et quel che tu vuoi

da me è la pratica di quello: non puoi negare che
sempre debbe precedere la cognitione della theorica
all'uso dela pratica: che neli homini la ragione è
quella che indirizza l'opera: et havendomi già
dato qualche notitia del'amore, cosi di sua essē-
tia come di sua communita, parrebbe che manca-
sse il principale, se ne mancassi la cognitione di
sua origine et effetti: siche senza ponervi piu
intervallo, dei dar perfettione al gia al già prin-
cipiato da te; è porger satisfattione à questo resi-
duo del mio desiderio: che tu (se come dici) retta-
mente m'ami, piu l'anima chel corpo amar dei:
Dunque non mi lassare imperfetta de si alta, è de-
gna cognitione: è se vuoi dire il vero, concederai
che in questo sia el debito tuo, insieme con la pro-
missione: siche à te tocca prima el pagamento: et
se'l mio non succederà, alhor con maggior ragione
ti potrai lamentare. PH: Non ti si puo resistere

ò Sophia: quando penso hauerti leuato tutte le uie del fuggire: tene esci per noua strada si che bisogna far quel che ti piace: et la principal cagione è per che io sono l'amante, è tu sei l'amata; è àte tocca darmi la legge; è àme con executione osseruarla: et gia io in questo ti uolea seruire, et dirti (poiche ti piace) qualche cosa del'origine et effetti del'amore: ma io non mi so risoluere à che modo debba parlar di lui, o, laudandolo, ò, uituperandolo: della laude è degna sua grandezza; è del biasmo sua feroce operatione uerso di me massimamēte.
SO: Di pure il uero sia in laude o, in uituperio, che non puoi errare. PH: Laudar chi mal fa non è giusto: uituperar chi molto può è uituperoso pericoloso: Sono ambiguo ne mi so determinare: dimmi tu ò, Sophia qual è il men'male. SO: Mà co male è sempre il uero che il falso. PH. Men male è sempre il securo che il pericoloso. SO: Sei philo-

sopho, et hai paura di dire la uerita? PH. Se bene non è di homo uirtuoso dire la busia (quando però fusse utile, non però è di homo prudente dir ueri-ta qual ne porga danno è periculo: che'l uero il cui dirlo è nociuo, prudentia è tacerlo, e temerità parlarne. SO: Non mi par gia honesto timore q'l di dire il uero. PH. Non ho paura di dir uerità, ma del danno che di dirla mi potrebbe interuenir. SO: Essendo tu cosi saettato dal'amore (come dici) che paura hai piu di lui? che mal ti può far che gia non t'habbi fatto: et in che ti può offendere, che gia non t'habbi offeso? PH. Noua punitione temo. SO: Che temi che ti possa esser nouo? PH. Temo che nô m'interuenga quel che gia interuenne à Homero: el quale per cantare in diffamor del'amore perse la uista. SO: Hormai non bisogna che tu temi di perdarla che gia l'amore (senza hauer tu detto mal di lui) tel'ha leuata, che poco inanti passasti de qui cô

li occhi aperti; et non mi uedesti. PH. Se solamente per condolermi con me stesso del torto che mi fa l'amore; è del termento che mi da, mi minaccia (come tu uedi) di leuarmi la uista: che farà se publicamente el biasmero, et sue opere uituperaro? SO: Homero con ragion fu punito peroche lui diceua male ingiustamente di cui non li haueua fatto alcun male: ma se tu dirai male del'amore, el dirai con giustitia, però che ti tratta al peggio che può. PH: Li possenti che non son benigni piu con furia che con ragion danno le pene: et di me giustamente piglierà maggior uendetta che d'Homero però ch'io son delli suoi subditi, et lui non: et se punì lui solamente per hauer usato discortesia: molto più grauemente punirebbe me: et per discortesia et per inobedientia. SO: Di pure, et se uedrai che se indegni contro di te, disdirai ciò che hami detto, et li dimandarai uenia. PH: Tu norresti ch'io facessi

experientia dela sanita come fece Stesicoro. SO: Che fece Stesicoro? PH. Canto contra l'amore di Helena et Paris vituperandolo: et hauto la medesima pena d'Homero che perse la vista: ma lui conoscendo la cagione di sua cecita (qual non cognobbe Homero) se' remedio incontinente, facendo versi contrarij alli primi in laude è fauor di Helena, è del suo amore: onde subitamente Amore li restitui la vista. SO: Hormai puoi dire cio che ti piace che (secondo mi pare) già sai (come Stesicoro) il modo di remediarti. PH: Non l'experimentero già io, che so che verso di me sarebbe l'amor piu rigoroso che non fu verso di lui, che l'errore deli proprij serui maggior furia mena, è piu crudelta prouoca alli signori; ma in questo voglio esser piu sauio, che non furon tutti dui loro: Al presente parlaremo con ogni reuerentia di sua origine et di sua antiq. geonologia, ma delli effetti suoi boni è mali per

adesso non ti dirò cosa alcuna; in modo chè non hauarò occasione di laudarli per paura, ne di uituperali con audacia. SO: Non uorrei già che lassassi questa nostra narratione imperfetta: che cosi come il principio del'amore consiste nel suo origine; così el fin suo consiste ne suoi effetti; et se la paura non ti lascia dire suoi difetti, di almaco le lodi: forsi per questa uia potrai impetrar gratia di reconciliarti seco: et fartelo beniuolo: che coloro chè in dar le pene sono intemperati, in farle gratie sogliono esser liberali. PH. Si se fussero uere lodi: ma non essendo, sarebbe adulatione. SO. A ogni modo bisogna lusingar chi può più. PH. S'adulare li benefattori è cosa turpe, quato più li malfattori. SO: Lasciando a parte tua passione, et il conto che è fra te, è l'amore, fammi intendar ti prego ueramente quali deli effetti d'amore credi sieno più, o, li buoni dogni di laude, ò, uero li

vituperabili. PH. Se in quello ch'io dirò mi admini-
strara più la verità, che la passione, trovarò in lui
molto più lode, che biasimi, et non solamente nel
numero, ma anchor di più excellentia. SO: Adunque
se in qualità et quantità, li boni effetti del'amore
excedono li mali, di pure ogni cosa che più presto
impetrarai gratia da lui per far palese li suoi gran
benefitij, che non pena per dir con verità suoi po-
chi malefitij: Et se l'amore è del numero deli dei
celesti spirituali (come si dice) non gli debbe dispia-
cere il vero, che la verità è sempre annexa et con-
giunta alla divinità et sorella di tutti li dei. PH:
Per la giornata di hoggi basta assai parlar del na-
scimento del'amore: restara per un'altra el dire
de suoi effetti, così buoni, quanto mali: forse alhor
deliberaro compiacerti, et dire ogni cosa: et se l'amo-
re contro di me se infuriarà, li interponero la verità
per placarlo che gli è sorella; et tu che li sei figlia: et

N° 28.
Principia l'opa del nascim[en]to de amor[e] in cinq[ue] quesiti

somigli a sua matre: SO: Te ringratio del'offerta:
l'intercession ti offero: et perche il giorno non sen
vada in parole, di se nacque: quando nacque: don-
de nacque; de chi nacque, e perche nacque q[ue]sto
strenuo antiquo et famosissimo signore. PH. Non
manco savia che breve et elegante mi pare ò So-
phia questa tua dimanda del nascimento del'amo-
re; ne li cinque membri che li hai divisi, lo spia-
nero, per veder se t'ho inteso: SO: So bene che m'
intendi, ma piacere mi farai se li spiani. PH:
Tu prima dimandi se l'amore è generato, et d'al-
trui proceduto, ò, veramente se è ingenito senz'
haver mai havuto dependentia d'alcuno antecessor.
Dimandi secondo quando nacque, posito che sia
generato: et se forse sua successione ò dependentia
fu ab eterno, ò ver temporale: et se temporale, in
qual tempo nacque: se forse nacque al tempo de la
creation del mondo et productione di tutte le cose:

quando

ouer di poi in qualche altro tempo. El terzo che domandi è dal loco nel qual nacque: et in qual de tre mondi ha hauto origine, se nel mondo basso et terrestre ouer nel mondo celeste, o forse nel mondo spirituale, cioè l'angelico, e diuino et per quarto domandi quali furono li suo parenti: cioè se ha hauto solamente padre è solamente madre, o ueramente di tutti dui nacque: è chi furono: se diuini, ò humani ouer d'altra natura: è di loro anchor qual è stata sua genologia: Et ultimamente per quinto uuoi sapere il fine per qual nacque nel mondo, è qual bisogno il fece nascere; pero che la causa finale è quella per la quale ogni cosa prodotta, fu prodotta: et il fine del prodotto è il primo nella intentione. Son questi ò Sophia li cinque tuoi quesiti circa il nascimento del'amore? SO: Questi sono certamente, io ho fatta la dimanda: ma tu l'hai in tal modo ampliata che mi dai bona speranza dela desiderata risposta, che come le.

piaghe bene aperte et ben uedute si curano meglio:
così li dubij quando sono ben diuisi è smembrati più
perfettamente si soluono: uegniamo dunq; alla con-
clusione, che con desiderio t'aspetto. PH. Tu sai che
hauendo à determinare cose pertinenti al nascimẽto
del'amore, bisogna persupponere che lui sia: et sapo-
re qual sia sua essentia. SO: Che l'amor sia è ma-
nifesto: è ciascun di noi può far testimonio del suo
essere: et non è alcuno che in se stesso nol senta
et nol ueda: Et qual sia la essentia sua mi par
che assai m'habbi detto quel giorno quando
parlammo d'amore, è desiderio. PH. Non mi
par già poco che tu confessi sentir in te stessa
ch'amor sia, ch'io timido staua che tu, (per man-
chamento di experientia) non mi domandassi
del suo essere dimostratione: la quale a persona
che nol sente (come di te presumesi) non sare-
bbe facile di fare. SO: Già in questa parte t'ho

leuato l'affanno. PH. Presupposto ch'amor sia, hai tu bene à mente le cose toccanti alla cognitione di sua essentia, secondo che l'altro giorno parlassimo? SO: Credo ben ricordarmi; niente di meno sel non t'è grave; uorrei che in breue mi replicassi quel di che mi bisogna hauer memoria pertinente all'essentia del'amore, perche meglio intenda cio che dirai del suo nascimento. PH: Anchor questo uolontieri ti compiacceria, ma non ben mi ricordo di quelle cose. SO: Bona fama ti dai d'hauer buona memoria, se dele cose tue non ti ricordi. come ti ricorderai del'altrui? PH: S'altri mia memoria possede: come mi puo ella seruire nelle cose mie: et se di me non mi ricordo, come uuoi ch'io mi ricordi de passati parlamenti? SO: Mi pare strano che li detti che hai saputo formare non teli possa ricordare? PH. Quando teco alhor parlaua.

la mente formaua le ragioni, et la lingua le parole che fuor mandaua: ma gliocchi è l'orecchi al contrario operando tirauano dentro del'anima tua imaggine, tuoi gesti, insieme con tue parole et accenti quali solamente nella memoria mi restano impressi: sol questi son miei, et li mei sonno alieni: se alcuno uolessi di questi che da te uengono, mi ricordaro di quelli da me mandati per la bocca fuor dela mente: et dela memoria ricordisene chi gli piace. SO: Sia come si uoglia la uerita è sempre una medesima; se questo è in questo caso l'altro giorno m'hai detto è stato il uero, quando ben la memoria non ti seruisse in replicarlo, ti seruira la mente in porger di nuouo un'altra uolta quelle medesime uerita. PH. Questo credo bench'e si potra fare, ma non già in quel modo, forma, et ordine del passato; ne contra quelle particularita che in effetto no

mele ricordo: SO: Dille pure al modo che ti piace, che la diversità dela forma non c'è, poi che una medesima è la sostantia; et io che delle cose tue più che te mi ricordo, ti appunterò in quelle parti, che ti vederò lassare ò mutare. PH. Poi che vuoi ch'io ti dica qual sia amore tel dirò pianamente et universalmente: amor in commune vuol dire desiderio di alcuna cosa: SO: Questo è un diffinire ben piano: et dire il potresti più brevemente, dicendo solamente che amore è desiderio; che essendo desiderio bisogna che sia di qualche cosa desiderata; così come l'amore è di qualche cosa amata. PH. Tu dici il vero, ma pur la dichiaratione non è difetto. SO: Sì ma se tu diffinisci amore in commune essar desiderio ti bisogna concedere che ogn'amor sia desiderio: et ogni desiderio sia amore. PH: Eglie così però che la diffinitione si converte col diffinito: et tanto

N.° 29. De la essentia del amor e sua diffinitione in commune

comprende l'uno quanto l'altro. SO. Altrimenti mi ricordo che m'hai l'altro giorno argumẽtato, cioè che l'amore non è sempre desiderio, però che molte uolte è dele cose che s'hanno; et sono come amar padre et figlioli et la sanità che s'ha; et le richezze chi le possiede: ma el desiderio è sempre di cose che non sono: et se sono non l'habiamo: che quel che manca si desidera che sia se non è et che s'habbi se non s'ha: ma le cose, ò persone che amiamo molte uolte sono, et le possedemo: et quelle che non sono mai amiamo: dunque come dici com che ogni amore è desiderio? PH. Anchor mi uiene in memoria, che hauemo prima diffinito altrimenti l'amore ch'el desiderio: perche dissemo el desiderio essere affetto uoluntario d'essere ò hauer la cosa stimata bona che manca: et l'amore essere affetto uolumtario de finir con unione la cosa stimata bona, manchi: niẽtedi-

meno habbiam poi dechiarato, che bonche el desi-
derio sia de cosa che manchi ognimodo persuppo-
ne (cosi come l'amore) qualche essere: che auue-
ga che manchi in noi. ha esser appresso li altri.
ò uero in se stessa, se non in atto in potentia: et
se non ha esser reale, lo ha almanco imaginario
é mentale. Et hauemo mostrato che l'amore, non
obstante che qualche uolta sia di cosa posseduta:
nientedimeno presuppone sempre qualche man-
camento di quella, come fa il desiderio: Et que-
sto è o, perche l'amante non ha anchor perfetta
unione con la cosa amata. onde ama et desidera
perfetta unione con la cosa amata quella: ouera-
mente perche bonche la possieda et fruisca di
presente, li mancha la futura fruitione di quella
et pero la desia: siche in effetto ben speculato el
desiderio è l'amore è una medesima cosa: non
obstante che nel mondo del parlar del uulgo cias-

N. 30.
Che'l desiderio
et l'amor sono una
medesima cosa.

cuno habbi qualche proprietà come hai detto; et
però in fin di quel nostro parlamento habbiamo
diffinito l'amore essere desiderio di unione con
cosa amata: et habbiamo dechiarato à che modo
ogni desiderio è amore, et ogni amore desiderio:
et secondo quello al presente ti ho diffinito in co-
mmune l'amor che è desiderio di cosa alcuna.
SO: Essendo l'amore è desiderio dui vocabuli,
che molte volte significano diverse cose, non so
come gli possi fare in medesimo nella significa-
tione, che anchor che si possi dire una medesima
cosa amare è desiare, pare che significhino dui
diversi affetti del'anima in quella cosa, et l'altra

N. 31

Contra moderni che fà l'amor diverso dal desiderio.

di desiarla: PH. El modo del parlar ti fa parer
questo: et già sono alcuni moderni theologi che
fanno qualche essential differentia fra l'uno
e l'altro, dicendo che l'amore è principio di desi
derio: perche amandosi prima la cosa vienti à de-

siare: So: Con qual ragione fanno l'amor principio
di desiderio? PH. Prima diffiniscono l'amore essere
complacentia nell'animo dela cosa che par bona,
et che da quella complacentia procede il deside-
rio dela cosa che compiace, qual desiderio è mo-
to nisno, o, cosa amata: siche l'amore è princi-
pio del moto desideratiuo: So: Questo amore
sara dele cose che manchano et non si possiedono,
al qual seguita poi el moto del desiderio: ma l'amo-
re dele cose già possedute (che non puo esser prin-
cipio di moto desideratiuo) che cosa dicono questi
che sia? SH. Dicono che cosi come l'amor dela
cosa che manca è complacentia di quella proue-
tione nell'animo del amante è principio del mo-
to del desiderio, cosi l'amore nella cosa posseduta
non è altro che il gaudio è delettatione che si ha
per la fruition dela cosa amata: et che è fine, e
termine del moto del desiderio è sua ultima quie-

te: So: Dunque costor fanno due specie d'amore:
l'uno principio del moto desiderativo quale è dele
cose non possedute: è l'altro il fine di quel moto
è sua quiete: quale è dele possedute, et questo
ultimo bene par che sia altro che il desiderio,
però che gli succede: pure il primo non par che
sia così diverso dal desio, però che l'uno è l'altro
è delle cose che mancano: hanno forse loro altra
evidentia alla differentia di queste due passioni
amore è desio. PH. Fanno un'altra ragione che
fondano nelli contrarij di questi dui. qual sonno
differenti perche el contrario del'amore è odio
et il contrario del desiderio dicono che è fuga
dela cosa odiata: onde dicono che si come l'amor
è principio di desiderio: così l'odio è principio
dela fuga: et così come odio è fuga son due pa-
ssioni del'animo per rimovere la cosa che è
mala: così amore è desiderio son similmente

due passioni per acquistare la cosa bona: Et dico-
no che si come il gaudio ouer dilettatione è fine
è causa del amore et desiderio, così la tristitia
ouer dolore è causa del odio et de la fuga: et così
come la speranza è mezzo tra l'amore et de-
siderio, et il gaudio; peroche la speranza è di ben
futuro ouer discosto: et il gaudio, ouer diletto è
di ben presente ouer conquisto; così il timore è
mezzo fra la tristitia ouer doglia è del mal pre-
sente et conquisto, siche questi theologhi fanno
in tutto differente el desiderio dal amore: tanto
da quel che gli è principio che chiamano compla-
centia, come da quel che gli è fine e termino qual
chiamano gaudio et diletto. SO: Ben fatta mi par
questa differentia: et tu Philon perche non la
consenti? ma metti che l'amore et il desiderio sie-
no una medesima cosa? PH. Anchor questi theo-
loghi inganati da la diversita de vocabuli cercano

apresso il vulgo mettere diversità de passioni
nel animo, qual in effetto non è. SO: A che modo?
PH: Poneno differentia essentiale fra l'amore et
il desiderio: li quali in substantia sono una cosa
medesima; et fanno differentia fra l'amore dela
cosa che manca, è fra quel dela posseduta, essendo
l'amore un medesimo. SO: Se tu non neghi che
l'amore sia complacentia dela cosa amata, qual
causa el desiderio: non puoi negare che amore
non sia altro che desiderio, cioè principio di
quello come principio di moto. PH. La compla
centia dela cosa amata non è amore; ma è causa
de amore così come è causa di desio: che amor
non è altro che desio dela cosa che compiace:
onde la complacentia col desio è amore, è non
senza: si che amore è desio sono un medesimo
in effetto: et tutti dui persupponen complacētia
et il desio se è moto; è moto del anima nella

cosa desiata: è cosi è amore moto dell'anima nella
cosa amata: et la complacentia è principio di qsto
moto chiamato amore o, desiderio. SO: Se l'amore
et il desiderio fussero un medesimo, non sarebbeno
li lor contrarij diuersi, chel contrario del'amore
è odio: et il contrario del desio è fuga. PH. An-
chora in questo la uerita se ha altrimenti: per-
che la fuga è moto corporeo, contrario non del
desio, ma del seguito: che è di poi del desio, che
del desio il contrario è l'abborritione che è un me-
desimo con l'odio: quale è contrario del'amore:
siche come loro sono un medesimo: li suoi con-
trarij anchor sono una medesima cosa. SO: Ve-
do ben che l'amore et il desio sono uno in sosta
tia: et cosi li suoi contrarij: ma l'amore del nõ
N.° 32. posseduto è del posseduto par (come costor dicono)
Cõtra moderni ben diuerso. PH. Pareno, ma non son diuersi:
che fà l'amor di
uerso dal possedu, che l'amore dela cosa posseduta non è il diletto
to al nõ posseduto.

et il gaudio dela fruitione: (come dicono dela posse-
ssione: dilettasi: è gode il possidente dela cosa
amata: ma godere è dilettarsi non è amore, per-
che non può esser una medesima cosa l'amore che
è moto ò principio di moto col gaudio e diletto, che
sono quiete fine è termine di moto: tanto più co-
trarij progressi dico che hanno che l'amore viene
dal'amante nela cosa amata: ma el gaudio pro-
viene dala cosa amata nello amante, massimamē-
te chel gaudio è di quel che possiede: et l'amore
è sempre di quel che manca: Et sempre è uno
medesimo col desio. SO: Se ama pur la cosa
posseduta, è quella non manca gia. PH. Non
manca la presente possessione: ma manca la
continuation di quella: et sua perseverantia in
futuro: la qual desia et ama quel che possiede
di presente: et la presente possessione è quella
che diletta et la futura è quella che si desia et

s'ama: sichè tanto l'amor dela cosa posseduta, quã-
to quel dela non posseduta è un medesimo col de-
siderio: ma è altro che la delettatione: così come
la doglia è tristitia è altro che l'odio et abhorritio-
ne, che la doglia è dela passione del male presen-
te, è l'odio è per non poterlo nel futuro. SO: A che
modo poni tu dunque l'ordine di queste passioni
N° 33. l'ordin dele passioni delana del'anima. PH. La prima è l'amore et desiderio
dela cosa buona: et il suo contrario è l'odio et
abhorritione dela cosa mala: La speranza viene
di poi del'amore et desiderio, quale è di cosa bo-
na futura, ò, separata: et il timore è il suo con-
trario, qual'è di cosa mala futura, o, separata. Et
quando con l'amore è desiderio si giunta sperã-
za, succede il seguito dela cosa bona amata:
così come quando con l'odio et abhorritione si
giunta il timore, succede la fuga dela cosa mala
odiata. infine è gaudio et diletto di cosa bona

presente et congiunta: et il contrario suo è doglia et tristitia di cosa mala presente è congiunta: Questa passione quale è ultima in exequirse, cioè il gaudio è diletto di cosa bona prima è nel' intentione: che per conseguire gaudio et diletto s'ama et desidera spera et seguita: et pero in quella s'acquieta et riposa l'animo: et havendose per il presente s'ama, et desidera per il futuro: siche rettamente philosophando; in qual si voglia modo amore et desiderio sonno una medesima cosa essentialmente, se ben nel modo di parlare qualche specie d'amore si chiama piu propriamente desiderio et l'altra piu propriamente amore: et non solamente questi dui vocabuli, ma altri con questi dicono una medesima cosa: che in effetto quel che s'ama, qualche volta si affetta; se dilige; se opta: se appetisce: se vuole: Et anchor cosi si desidera. Et tutti questi

vocabuli

uocabuli et altri tali; benche si approprie ciascuno à una specie d'amore più che à un'altra: nientedimanco in sustantia tutti significano una medesima cosa, quale è appetere le cose che mancano: peroche quel che si possiede, quando si possiede non si appetisce ne ama: ma sempre s'ama et appetisce per esser nella mente sotto specie di cosa buona: onde si desidera et ama, se non è che sie realmente: et come è nella mente che sia in atto come in potentia: et se in atto, et non l'habbiamo: che l'habbiamo; et se l'havemo di presente, chel fruiamo sempre: la qual futura fruitione anchor non è, et manca; di questa sorte si aman fra loro padre è figliolo li quali se desiano sempre fruire in futuro come in presente et cosi ama la sanita il sano, et le richezze il riccho, che nò solamente desidera che creschino, ma anchor che le possi fruire nel futuro, come di presente, Dunq

l'amore cosi come el desiderio bisogna che sia delle
cose che in qualche modo mancano: onde Platone
diffinisce l'amore appetito di cosa bona per possederla
et sempre: peroche nel sempre se include il
mancamento continuo. SO: Abenche con l'amore
si giunti qualche mancamento principal mente
presuppone l'essare dela cosa: perche l'amore è sempre
dele cose che sono: ma el desiderio è uera
mête dele cose che mancano: et molte uolte
di quelle che non sono. PH. In quel che dici
che amore è dele cose che sono: ma el desiderio
è ueramête dele cose che mancano dici bene
il uero, perche quel che non è non si puo conoscere:
Et quel che non si puo conoscere non si
puo amare: ma quel che dici chel desiderio è
qualche uolta dele cose che non sono perche
siano, non ha in se absoluta uerita: peroche
quel che in nissun modo ha essere nô si puo cono-

scere: et quel che non si puo conoscere, manco si puo desiderare: Dunq; cio che si desidera bisogna c'habbi essere nella mente: et se è nella mente, bisogna che sia anchor di fuor realmente: se non in atto, almanco in potentia nelle sue cause: altrimenti la cognitione sarebbe mendace. Sich nel tutto l'amore non è altro che desiderio. SO. Ben mi hai dechiarato che ogni amore sia desiderio, et sempre di cose che se ben hanno alcuno modo di essere, manca pur di presente, ouer di futuro: Ma mi resta in dubio, che auenga ch'ogni amore sia desiderio, non però direi, che ogni desio fusse amore che l'amor non par che si stenda se non in persona uiuente; ouero in cose che causino qualche specie di perfettione: come sono sanita: uirtu: richezze: sapientia: honore et gloria; che tal cose sogliono amare è desiderare: ma sono molte altre cose accidenti attioni, che

mancando mai diremo amarli, ma desiarli: PH:
Non t'ingannil'uso de uocabuli del uulgo, che molte-
uolte un nome, che ha general significatione, suole
applicare ad una de sue specie solamente: et cosi
interuiene al'amore. SO: Dammi qualche exem-
pio: PH. El nome di caualiere è di ciascun ca-
ualcante bestia da quattro piedi: ma se appro-
pria solamente à quelli che son dextri et expti
per far guerra à cauallo: Et il nome di merca-
dante è di ciascun che qualche cosa compri:
ma l'approprian solamente à quelli che han per
propria arte il comperare è l uendere mercantie
per guadagnare di quelle. Cosi l'amore essendo
uniuersal nome de ogni cosa desiata, si appro
pria a persone, ò a cose principali che habbino m
se essar piu fermo: et à l'altre si dice desiarle,
et non amarle. perche l'esser loro è piu debile:
ma in effetto tutte s'amano: che se ben no diro

che l'amo quella cosa che anchor non è, dirò che amo
che sia, & se non l'ho, che amo hauerla: che quest'è
anchor la propria intentione del desiderante quā-
do desidera, cioè se non è, desiar che sia; et se nō
l'hauemo, desiar d'hauerla: niente de manco l'amor
come più excellente uocabulo, se applica prima-
mente à persone che sono, è à cose excellenti perfe-
ttiue, o uer possedute; et à l'altre diremo più presto
appetire, optare, et desiare: che amare, ne affetta-
re, ne diligere: perche questi ne soleno ostendere
più nobile è fermo oggetto: et communemente l'am-
or se applica alle cose; et il desio alle actioni del
loro essere, ouer d'hauerle, non obstante che in
sostantia la significatiōn sia una medesima. So:
Anchor di questo mi chiamo satisfatta: et cōcedo
che apresso mortali ogni amore è desiderio; et
ogni desiderio è amore: ma apresso li animali irra-
tionali che dirai? che noi uedemo che appetono cio

che gli manca per mangiare e bere o per loro dile-
ttatione, overo la loro liberta, quando gli manca:
ma non amano senon quel che hanno presente,
come sono lor figlioli, le matri et femine: et que-
lli che li porgono il cibo et il poto. PH. Anchor
li animali quel che appetiscono amano havere:
et quel che amano desiderano di non perdere:
siche in tutti si scontra l'amore con l'appetito, et
desiderio: SO: Te diro bene o Philone qualche
amore, che non si puo chiamare desiderio. PH.
quale è questo? SO: L'amor divino: PH. Anzi
quello è piu veramente desiderio: però che la
divinita piu che alcun'altra cosa è desiderata
da chi l'ama. SO: Non m'intendi: non parlo del
nostro amore verso di dio: ma dello amor di dio
verso di noi: è di tutte le cose che ha creato che
mi ricordo tu havermi detto nel secondo nostro
parlamento che Dio ama molto tutte le cose che

N.° 34. Quale è l'amor di dio verso le creature.

ha prodotto: Questo amor non potrai gia dire che
presupponga mancamento, peroche dio è summa-
mente perfetto et niente gli manca: et se no
lo presuppone non puo essere desiderio: che'l
desiderio (come hai detto) sempre è di cosa che
manca. PH. In gran pelago mi voi natare: sa-
ppi che alcuna cosa che si dica et applichi a noi
et a Dio, non è manco distante e difforme in
significatione di quanto dista sua altezza da
nostra bassezza. SO: Dichiara meglio ciò che
voi dire. PH. Di un homo si puo dire che è
uno è bono e sapiente; le qual cose si dicono ancor
di Dio: ma tanto è differente in exaltation
la unita bonta e sapientia divina dala huma-
na: quanto Dio è superexcellente al homo:
cosi l'amore che ha dio alla creatura non è
della sorte del nostro, ne anchora il desiderio,
peroche in noi l'uno et l'altro è passione: et

presuppone mancamento di qualche cosa: et in lui è summa perfettione di ogni cosa: SO: Credo ben quel che dici: ma non mi da già la propria satisfattione al dubio mio, perche se Dio ha amore, bisogna che ami: et se ha desiderio bisogna che desideri: et se desidera, desidera quel che in qualche modo manca. PH. e' ben vero che Dio ama et desidera quelche manca à lui, perche niente gli manca: ma desidera quel che manca à quel che ama et esso desidera che tutte le cose da lui produtte venghino a essar perfette: massimamente di quella perfettione che loro possono conseguire mediante suoi proprij atti et opere come sarebbe nelli homini per loro opere uirtuose; et per loro sapientia: siche el desiderio diuino non è in lui passione: ne persuppone in lui mancamento alcuno: anzi per la sua imensa perfettione ama et desidera che le sue creature attinghino

al maggior grado della loro perfettione se gli manca:
et se l'hanno, che sempre la fruischino felicemente:
et sempre per quel li da ogni aiuto, et inviamento.
Ti satisfa questo o Sophia? SO: Mi piace; ma nõ mi
satisfa del tutto. PH. Che altro vuoi? SO: Dimmi
che cosa ne costringe ad applicare à Dio amore et
desiderio, per li mancamenti alieni, poi che à lui
niente manca, che questo non par già ben giusto.
N° 35. Che amor nõ è dio secõdo Platone ma un demone. PH. Sappi che questa ragione ha fatto affirmare
à Platone che li dei non habbino amore: et che l'am-
ore non sia Dio, ne iddea del summo intelletto:
però che essendo l'amore (come lui diffinisce) desi-
derio di cosa pulcra che manchi, li dei che sono
sono pulcherrimi senza mancamento non è possi-
bile che habbino amore: onde lui tenne che l'amo-
re sia un gran demonio, mezzo fra li dei, et li ho-
mini: el quale leva l'opere bone, et li netti li spiriti
deli homini alli Dei: et che traha li doni et gre

delli dei alli homini, perche tutto si fa mediante l'amore: et l'intention sua è che l'amore non sia pulcro in atto: che s'el fusse non amerebbe il pulcro: ne lo desideraria: che quel che si possiede, non si desia: ma chel sia pulcro in potentia è che ami et desij la pulcritudine in atto; siche ò è mezzo fra il pulcro et il turpe, ouer composto di tutti dui: cosi come la potentia è fra l'essare è la priuation composta: SO: Et tu perche non approui questa sententia et ragion del tuo Platone, del quale suoli esser amico? PH. Non l'approuo nel nostro discorso; peroche (come dice di lui Aristotile suo discipulo) se ben di Platone siamo amici, piu amici siamo della uerita: SO: E perche non hai questa sua oppinione per uera? PH. Perche lui medesmo in altra parte gli contradice, affermando che color che contemplano intimamente la diuina bellezza, si fanno amici de Dio. vedesi

mai o Sophia amico che non sia amato dal suo ami-
co? Anchor Aristotile nell'hetica dice chel uirtuoso
è sapiente è felice: è se fa amico de Dio: et Dio l'a-
ma come suo simile: et la sagra scrittura dice, che
Dio è giusto et ama li giusti: et dice che Dio ama suoi
amici: et dice che li buoni homini sonno de Dio fi-
gliuoli: Dio gli ama come padre. Come dunque uuoi
ch'io neghi, che in Dio non sia amore? SO: Le tali
autorita sono bone, ma non satiano senza ragio-
ne: & io non ti ho domandato chi pone in Dio amo-
re: ma qual ragione à ponercelo: parendo piu ra-
gioneuole che in lui come dice Platone, no ne sia.
PH. Gia si troua ragion che ne constringe à ponerl
in Dio amore. SO: Dimmela ti prego. PH. Dio ha
produtte tutte le cose. SO: Questo è uero. PH. Et
continuo le sostien nel loro essere: che se lui in mo-
N.° 36. mento le abandonasse, tutte in niente si conuerti-
Proua che dio ha amor alle crea-ture rebbeno. SO: Anchor questo è uero. PH. Dunque

è un vero padre: genera suoi figlioli, et di poi di generati con ogni diligentia gli mantiene. SO: Propriamente patre. PH. Di adunque sel patre non appetisse generaria mai? et se non amasse li generati figlioli, li manterria sempre con somma diligentia? SO. Ragion hai o Philone. vedo che più excellente è l'amor di Dio alle creature, che quel delle creature l'una à l'altra: et à Dio così come è maggior l'amor del patre, et del un fratello al'altro: ma quel che mi resta difficile, è che l'amore et desiderio qual sempre presupponen mancamento non si trovi alcuno che'l presupponga nel medesmo amante: ma solamente nella cosa amata, e non nel'amante: et come tu dici del amore divino, trovaresti tu appresso di noi qualche amore che presupponessi così il mancamento nella cosa amata, e non nel amante: come quel di Dio alle creature? PH. El simulacro del'amore di Dio al'inferiori, è l'amore del

patre al figliolo carnale, ò uer del maestro al disci-
pulo che è suo figliolo spirituale: et anchor si somi-
glia l'amor di un uirtuoso amico ad un altro. SO:
In che manera? non gli assomiglia gia nel desi-
derio che ha il patre di fruir sempre il suo figlo:
et l'amico il suo amico: che questo presuppone nel'
amante mancamento di perpetua fruition, el qua-
le in dio non cade. PH. Benche in questo amore
et desiderio non li assomigli, li assomiglia pur in
cio: che l'amor del padre consiste assai nel desiar
al figliolo ogni bene che li manca, el qual persuppo-
ne mancamento nel figliolo amato non gia nel
padre amante: Cosi el mastro desia la uir-
tu è sapientia del discepolo che mancano al disce-
polo, ma non al maestro: et l'uno amico appetisce
che la felicita che manca al altro amico, che l'ha-
bbi, è sempre la fruisca: è ben uero che questi ama-
ti (per esser mortali) quando uiene ad effetto il

sue desiderio del ben di loro amanti, guadagnano una allegrezza delettabile, che prima non haviano; qual non interviene in Dio, porche in lui niente di nuova letitia, diletto, ò altra passione, ò nuova mutatione gli puo sopravenire della nuova perfettione di sue amate creature: perochè lui è d'ogni passion libero, è sempre imutabile: et pieno di dolcie letitia, suave gaudio, et eterna allegrezza: solo è differente che l'allegrezza sua reluce ne suoi figlioli, & amici perfetti, ma non nel'imperfetti. SO: Molto mi piace questo discorso: ma come mi consolerai di Platone che essendo quel che è, neghi che in Dio sia amore? PH. Di quella specie di amore dela quale nel suo convivio disputa Platone che è solo dello amor participato alli homini, dice il ver che non ne puo esser in Dio: ma dello amor universale del qual noi parliamo, sarebbe falso negar che in dio non ne fusse. SO: Dichiarami

questa differentia. PH. Platone dice in quel suo Sim-
phosio disputa solamente dela sorte del'amore che
nelli huomini si troua, terminato nel'amante, ma
non nel'amato, perche questo principalmēte si chi-
ama amore, che quel che si termina nel'amato
piu presto si chiama amicitia è beneuolentia. Que-
sto rettamente lui diffinisce che è desiderio di pul-
critudine, cioè di bellezza; tale amor dice che
non si troua in Dio, peroche quel che desia pul-
critudine non l'ha, ne è pulcro: Et a Dio che è sumō
pulcro non gli manca pulcritudine, ne la puo de-
siare: onde non puo hauer amore, cioè di tal sor-
te. Ma noi che parliamo del'amore in commune
è bisogno comprendere equalmente quel che si ter-
mina nela mente, che presuppone mancamento
nell'amante, Et quel che si termina nel'amato,
che presuppone mancamento nel'amato, è non nel'
amante: Et percio noi non l'habbiam diffinito de-

siderio di cosa pulcra (come Platone) ma sol desiderio di alcuna cosa, over desiderio di cosa bona: la qual puo esser che manchi al'amante: et puo esser che non manchi se non al'amato, come è patre de lo amor del patre al figliolo, del maestro al discepolo, del'amico al'amico: et tale è quel di Dio à sue creature, desiderio del ben loro, ma non del suo: et di questa seconda sorte d'amore concedo, è dice Platone et Aristotile, che li optimi et sapienti homini sono amici di Dio, et da lui molto amati, però che Dio ama et opta eternalmente et impassibilmente la lor perfettione è felicita; et già Platone dechiaro chel nome d'amore è universale à ogni desiderio di qual si voglia cosa, et di qual si voglia desiderante: ma che in specialita si dice solamente desiderio di cosa pulcra; siche lui non exclude ogni amor di Dio, ma sol questo speciale, che è desiderio di pulcritudine. So: Mi piace che Platon resti verace che nó

si contradica

si contradica: ma non par gia che la diffinitiòn che lui pone al'amore excluda lo amor di Dio, come lui uuol inferire, anzi mi par che non meno il comprenda che la diffinitiòn che tu li hai assegnato. PH. In che modo? SO. Che cosi come tu (dicendo che l'amore è di cosa buona) intendi ò per l'amato che li manca ouer per altra persona da lui amata allaqual lui manchi, cosi dicendo io che amore è desiderio di cosa pulcra (come uuol Platone) intenderò per esso amante, al ql manca tal bellezza: o uer per altra persona da lui amata, alla qual manchi tal bellezza; ma non al amante: et in questa sorte se include l'amor di Dio.

PH. Tu te inganni che credi che il pulcro è il buono sieno una medesima cosa in tutto. SO. E tu fai forse fra il buono et il pulcro differentia in questo?

N.° 37 Differenza dal buono, al pulcro

PH. Si che la faccio. SO: A che modo? PH. Che el ben possi el desiderante desiare per se, ò per altri che lui ama, ma el pulcro propriamente sol per se mede-

simo il desij. SO: Perche ragione? PH. La ragione è che il pulcro è appropriato à chi l'ama: che quel che à vn par bello, non par à un'altro: onde el bello che è bello apresso d'uno non è bello appresso d'un'altro: ma el buono è commune in se stesso: onde il più dele uolte quel che è buono, lo è appresso di molti. Siche chi desidera pulcro, sempre il desidera per se che li mancha: Ma chi desidera buono el puo desiare per se medesmo ò per altro suo amico à chi manchi: SO: Non sento già questa differentia che tu poni fra il bello, o, uer pulcro che pare à vno è non à un'altro, così dirò io (et con uerità) del bono che ad una cosa par bona, è à un'altro non bona: è tu uedi che l'homo uitioso el malo reputa buono, è però il segue; et il buono reputa malo, è però il fugge, contrario del uirtuoso. Siche questo che interuiene al pulcro, interuiene anchor'al buono. PH. Tutti li homini di sano ingenio è di retta

è temperata volonta, reputano il buono per buono: et il malo per malo: cosi come tutti li sani di gusto, el cibo dolcie li addolcisce, et l'amareggia: Ma quelli de infermo è corrotto ingegno, è distemperata volonta il buono li par malo, et il malo buono; cosi come li Infermi chel dolce gli amaregga, et lo amaro alcuna volta li addolcisce: Et cosi come il dolce quantunque amareggi l'infermo, non però lassa d'essar veramẽte dolce, cosi el buono non obstante che dal infermo d'ingegnio sia tenuto malo, non però lassa d'esser veramẽte è comunemẽte buono. SO: Et non è cosi il pulcro? PH: Non certamente che il pulcro non è un medesimo à tutti gli homini di sano ingegnio è virtuosi: perche anchor ch'el pulcro sia buono appresso tutti, appresso d'un deli virtuosi è talmẽte pulcro, che si move ad amarlo; et apresso del'altro virtuoso è buono, ma non pulcro; ne si move ad amarlo Et cosi come il buono et malo somigliano (nel animo)

al dolce. et amaro nel gusto: Cosi el pulcro, è non pul-
cro (nel animo) somigliamo al saporito, cioe delletta-
bile nel gusto, è al non saporito: et il turpe et defor-
me somigliamo al horribile et abbominabile nel gusto:
onde cosi come si troua una cosa che appresso tutti
li sani è dolce, ma ad uno è saporita è delettabile.
et ad un'altro non: cosi si troua una cosa, ò persona
appresso ogni uirtuoso buona: ma ad vn'altro pulcra
tanto che sua bellezza lo incita ad amarla: et ad
un'altro non: però uedrai che l'amor passionabile
che punge lo amante è sempre di cosa pulcra del
qual solamente Platon parla, et diffinisce che è
desiderio di pulcro, cioè desio di unirse con una
persona pulcra, ò uer con una cosa bella per posse-
derla, come sarebbe una bella città, un bel giardino,
ò un bel cauallo, un bel falcone, una bella robba
una bella gioia; le qual cose (ò che si desideramo
hauere ouer hauute di continuo fruirse) presupponen

sempre mancamento: in presente o in futuro nella persona amante: e di tale amor dice Platone che in Dio no è: non che amore è Dio perochè tale amore non è senza potentia passione e mancamento, quali in Dio non si trovano e dice che è magno demone: però chel demone (secondo lui) è mezzo fra el puro spirituale, e perfetto, et il puro corporale imperfetto, che cosi le potentie e passion dell'anima nostra, son mezzo fra li atti corporei puri, et fra li atti intellettuali divini: et mezzi fra la pulcritudine e deformita, peroche la potentia è mezzo fra la privatione et l'essere attuale: et perche fra le passioni del'animo l'amore è la maggiore, pero Platon la chiama magno demone: ma come sia che l'amore in tutta sua communita, non solamente è circa le cose buone che son belle, ma anchor circa le bone se ben non son belle: et consegue il bono in tutta sua universalita: sia pulcro, sia utile, sia honesto, sia delettabile o dilettabile

altra specie di bono se si trouasse: però accade che qualchevolta è delle cose buone che mancano à esso amante: Et qualchevolta di cose bone che mancano alla cosa amata: over all'amico del'amante: è di questa seconda sorte ama Dio sue creature, per farle perfette d'ogni cosa bona che li manchi. SO: E' stato alcuno delli antiqui che habbi diffinito l'amore in sua communità conseguente al bono nella sua universalità? PH. Qual meglio ch'Aristotile nella Politica? che dice ch'amor non è altro che voler bene per alcuno. cioè ò per se stesso, over per altro: mira come per farlo commune à ogni specie d'amore non lo diffini ~~pulcro~~ per pulcro, ma per buono è con galantaria è brevità incluse tutte due le sorte d'amore in questa sua diffinitione: che se l'amante vuole il ben per se stesso, manca ad esso amante: et sel vuol per altrui (quale è à esso amato, o amico solamente manca: non già al'amante come è l'amor

N° 38. La diffinitione d'amor dar…

di Dio: si che Aristotile che ha diffinito l'amore uniuer-
salmente per buono, ha incluso l'amor diuino: Platone
che l'ha diffinito specialmente per pulcro, l'ha ex-
cluso, però che il pulcro non assigna mancamento
se non nel'amante, a chi par pulcro. SO: Non
satisfa tanto à me questa diffinition d'Aristotile
quanto à te. PH. Perche? SO: Perche el proprio
amore mi par che sia sempre di voler ben per se,
non per altro: come lui significa: però che'l pro-
prio è ultimo fine nel'opere del homo et di cias-
cuno altro è di conseguire suo proprio bene, piacer,
et perfettione: et per questo ciascuno fa quel che
fa: e se vuol bene per altrui, è per il piacere che
lui ha del ben di quello: siche il suo piacere è l'in-
tento suo in amare non già il bene alieno come
Aristotile dice. PH. Non men vero che sottile è
questo tuo ditto: che'l proprio è ultimo fine nelle
opere d'ogni agente sia sua perfettione, suo piacer

suo bene, et finalmente sua felicità; et non solamente
il bene che vuole l'amante per il suo amico ò amato,
è per il piacer che lui riceve in quello, ma anchor
perche lui riceve quel medesimo bene, che l'amico
è l'amato riceve: come sia che lui, non solamente è
amico del suo amico, ma un altro lui stesso; onde
li ben di quello sono proprij suoi: siche desiando
il ben del'amico, il suo proprio desia: et tu sai
che l'amante si converte et transforma nella
persona amata: onde divotti che li ben di quella
sono piu veramente suoi che li proprij suoi: et piu
veramente suoi che di quella, se la persona amata
ama anchor lei reciprocamente l'amante: perche
all'hora el ben d'ognuno di loro è proprio del'altro,
è alieno da se stesso: onde li dui che mutuamente

N° 39 Come l'amati sono uno e quattro.

s'amano non sono veri dui. SO: Ma quanti: PH.
O solamente uno ouer quattro. SO: Che li dui siano
uno intendo: perochè l'amore unisce tutti dui li

amanti è li fa uno: ma quattro à che modo? PH. Trans-
formandosi ognuno di loro nel'altro ciascun di loro
si fa dui, cioè amante et amato insieme, et due
uolte dui fa quattro, siche ciascuni di loro è dui:
et tutti dui sono uno et quattro. SO: Mi piace l'uni-
one e multiplicatione deli dui amanti: ma tanto
più mi par strano che Aristotile dica che una dele N.° 40
sorti d'amore sia uoler ben per altrui. PH. Già Come la p̃fettioe
persuppone Aristotile chel fine del'amore sempre di dio riluce p̃
sia il bene del'amante: ma questo o è ben suo ime perfettione delle
diato, ouer ben suo mediante altrui, amico ò amato: creature.
et lui ne dechiaro che l'amico è un'altro se stesso.
SO. Questa glosa della diffinitioni d'Aristotile tela
consentiro: ma quando cosi sara intesa non inclu-
dera già l'amor di Dio come diceui. PH. Perche.
SO: Peroche se Dio ama il ben de sue creature
(come dici) amando quello, ameria il ben suo; et nò
solamente persupponeria mancamento di quel ben

desiderato nelle creature; ma anchora in se stesso: che è absurdo. PH. Già per il passato te ho significato chel difetto dela cosa oporata induce ombra di difetto nel artefice, ma solù nella relatione operatiua che ha con la cosa oporata: in questo modo se può dire che dio amando la perfettione di sue creature ama la perfettione relatiua di sua operatione; nellaquale el difetto dela cosa oporata induria ombra de difetto: et la perfettione di qlla ratificaria la perfettion relatiua di sua diuina operatione: onde li antichi dicono che l'homo giusto perfice il splendor della diuinita: et l'iniquo il macula: siche ti concederò che amando dio la perfettione ~~ama la~~ de le sua creature, ama la perfettione di sua diuina azione: e il mancamento che li presuppone non è nella sua essentia ma nell'ombra della relatione del creatore alle creature. che possendo esser maculato per difetto di sue creature, desidora sua

nimmaculata perfettione de sue creature. SO: Mi piace questa sottilità: ma tu mi hai detto nel primo mio parlamento che l'amore è desiderio d'unione: questa diffinitione non comprenderia l'amor di Dio, che è del ben di sue creature: ma non di unirsi con quelle: perche nissun desidera unirsi se non con quel ch'è reputa più perfetto di lui. PH. Nissuno desidera unirsi se non con quello col quale essendo unito lui sarebbe più perfetto che non essendo: Et già te ho detto che la divina operation relativa è più perfetta quando le creature per sua perfettione sono unite col creatore, che quando non sono: ma Dio non desidera sua unione con le creature come fanno li altri amanti con le persone amate: ma desidera l'unione dele creature con sua divinità: acciò che per la loro perfettione con tale unione sia sempre perfetta et immaculata la operatione di esso creatore, relata alle sue creature. SO: Satisfatta son di

questo: ma quello in che anchor mi trouo inquieta è che tu fai gran differentia dal pulcro (per il qual Platone ha diffinito l'amore) al buono (per il q[ua]le il diffini Aristotile) è ame in effetto il pulcro et il buono pareno una medesima cosa. PH. Tu sei in errore. SO. Come mi negherai ch'ogni pulcro non sia buono? PH. Io nol niego: ma uulgarmente si suol negare. SO: A che modo? PH. Dicono che non ogni bello è buono: perche qualche cosa che par bella è mala in effetto: cosi qualche cosa che par deforme, et è buona. SO. Questo non ha loco: peroche a chi la cosa par bella ancor par bona da quella parte che è bella: et se in effetto è bona, manco in effetto è bella: et quella che par deforme pare anchor mala dalla parte che è deforme, et se in effetto è buona, in effetto non è deforme. PH. Ben le reprovi nō ostante che (come t'ho detto) nella apparentia piu loco ha il pulcro che il buono, et nella existentia

più il bono che il pulcro: ma respondendo à te dico, che
se bene ogni pulcro è buono (come dici) sia in esser,
sia in apparentia: non però ogni bono è pulcro: SO:
N° 41 Così buoni &c nō sono belli ne deformi — Qual bono non è pulcro? PH. El cibo el poto dolce è
et sano: el suave odore è il temperato aire non ne-
gherai che non sien boni: ma non li chiamerai già
belli. SO: Queste cose se ben non le chiamero belle,
mi credo che siano: peroche se queste cose bone non
fussino pulcre; bisogneria che fossino deformi è turpi:
et esser bono et turpe, o deforme mi par contrarietà.
PH. Più corretto vorrei che parlassi o Sophia bono
et turpe d'una medesima parte è ben vero che non
ponno stare insieme: ma non è vero ch'ogni cosa
che non è vero ch'ogni cosa che non è pulcra sia
turpe o deforme. SO: Che è adunque? PH. E' ne
bella, ne turpe: come sono molte cose del numero
dele bone: che ben vedi che nelle persone humane,
nelle quali cade bello et deforme: si trovano al-

cune che non son belle ne deformi: tanto piu in molte
specie di cose bone, nelle quali non cade ne pulcritu-
dine, ne deformita: come quelle che ho detto, che uera-
mente non son belle, ne deformi, pur è questa diffe-
rentia fra le persone è le cose; che nelle persone di-
ciamo che non son belle ne deformi, quando son belle
in una parte et deforme in un'altra: onde non
sono interamente belle, ne deforme: Ma le cose bone
che t'ho nominato non sono belle ne deformi in
tutto ne in parte. SO: Quella compositione di belle-
zza è deformita nelle persone uenerali non si puo
negare: ma di questa neutralità di quelle cose bone
che non son belle ne deformi, vorrei qualche exem-
pio o euidentia più. PH. Non uedi tu molti che
non sono sauij, ne ignoranti? SO: Che sono dunque?
PH. Sono credenti uerita, ouero rettamente opi-
nanti: che quelli che credono il uero non sonno sa-
uij, che nol sanno per ragione o scientia: ne sono

ignoranti perche credono il uero, ò hanno di quella retta oppinione: cosi si trouano molte cose bone le[qli] non sono ne belle, ne deformi. SO: Dunq[ue] il pulcro non è solamente buono, ma buono con qualche additione, ouero gionta? PH. Con giunta ueramente. SO: qual'è la giunta? PH. La pulcritudine: perchè il pulcro è un bono che ha pulcritudine: et il buono senza quello non è pulcro. SO: Che cosa è pulcritudine? da ella gionta al bono altra che la bonta di quello. PH. Largo discorso saria necessaria per dichiarare ò diffinire che cosa sia pulcritudine ò uer bellezza, perche molti la uedeno, et la nominano et non la conoscono. SO. Chi non conosce il bello dal deforme, ouero il pulcro dal turpe? PH. Ciascun conosce il bello: ma pochi conoscono qual sia quella cosa, per la qual tutti li belli son belli; qual chiamano bellezza, ò pulcritudine. SO. Dimmi qual'è quella ti prego? PH. Diuersamente e

stata diffinita la pulcritudine: et non mi par necessario al presente dechiararti et discernere la vera da la falsa, che non è troppo del proposito: massimamente che più inanzi credo che sarà bisogno parlare de la pulcritudine più largamente, per hora ti dirò solamente in somma sua vera et universale diffinitione. La pulcritudine è gratia che delettando l'animo col suo conoscimento il move ad amare: et quella cosa bona, ò persona nella qual tal gratia si trova è pulcra: ma quella bona nella qual non si trova questa gratia, non è pulcra, ne deforme: non è pulcra perche non ha gratia; non è deforme perche nō li manca bontà: Ma quello al qual tutte due cose mancano cioè gratia è bontà, non solamente non è pulcro, ma è malo et deforme; che fra bello è laido è mezzo: ma fra bono et malo non è ver mezzo: perche il bono dice essere, et il malo privatione.

SO: La potentia non mi hai detto che è mezzo fra

N.° 42.
La diffinitione della bellezza.

l'essere et

l'essere et la privatione. PH. E mezzo fra l'essere
in atto e perfetto; et fra la total privatione: ma la
potentia è esser appresso la privatione: et è privation
appresso l'essere attuale: onde è mezzo proportio-
nale compositivo dela privatione, e del'essere attua
le: così come l'amore è mezzo fra il pulcro et
deforme, et non pero fra l'essere et la privation
di quello: puo cader mezzo, perche fra l'habito,
e la privatione di quello non puo esser mezzo, che
sono contradittorij; che la potentia è habito in ris-
petto della pura privatione, et fra loro non cade
mezzo: et è privatione respetto del'habito attuale:
et cosi fra loro non è mezzo, il quale è fra il pul-
cro è deforme, ma fra il bono et il malo absoluto
non cade niun mezzo. SO: Mi piace questa diffi-
nitione di pulcritudine: ma vorrei sapere perche
N° 43. ogni cosa bona non ha questa gratia. PH. Nelli ogge-
In quali sensi si truova bellezza. tti di tutti li sensi exteriori si trova cose bone: utili

1.

temperate; è delettabili: ma gratia che deletti et moua l'anima a proprio amore (qual se chiama pulcritudine) non si troua nelli oggetti deli tre sensi materiali, che sono il gusto, l'odore, et il tatto; ma solamente nelli oggetti deli dui sensi spirituali uiso et audito: onde il dolce è sano cibo et poto et il soaue odore, et il salutifero aero: et il temperato et dolcissimo atto uenereo, con tutta la lor bontà, dolcezza, suauità et utilità necessaria alla uita del'homo, et del'animale: non sono pero pulcri: peroche in quelli materiali oggetti non si troua gratia, ò pulcritudine, ne per questi tre sensi grossi, è materiali puo passar la gratia et bellezza al'anima nostra per delettarla ò mouerla ad amar pulcro: ma solamente si troua nelli oggetti del uiso: come sono belle forme è figure, et belle pitture, et bello ordine, delle parti fra se stesse al tutto: et belli è proportionati stormenti, et belli colori, et bella è chiara luce, et bel sole, et bella luna

belle stelle, et bel cielo: pero che nel oggetto del uiso,
per sua spiritualita si troua gratia, quale per li chi-
ari è spirituali occhi suole intrare a delettare, è mo
uere nostra anima ad amare quel'oggetto qual chia-
mano pulcritudine: et si troua nelli oggetti del'
audito: come bella oratione, bella uoce, bel parlare,
bel canto, bella musica, bella consonanza, bella pro-
portione et armonia, nella spiritualita de quali si
troua gratia qual moue l'anima à delettatione et
amore, mediante il spiritual senso del' audito: si
che nelle cose belle, che hanno del spirituale, et sono
oggetti deli sensi spirituali si troua gratia et
pulcritudine: ma nelle cose bone molto materiali:
et nelli oggetti deli sensi materiali non si troua
gratia di pulcritudine, et pero se ben son bone, no'
son pulcre. SO: E' forse nel homo altra uirtu che
percipa el pulcro oltra el uiso, et l'audito. PH. Quelle
uirtu conoscitiue che sono piu spirituali che queste

Nº. 44. c. la bellezza si truova nella fantasia, nella ragione, e nella mente.

conosceno piu il pulcro che queste. SO: Quali sono?
PH. L'imaginatione, è fantasia che compone, discerne
et excogita le cose deli sensi, conosce molti atti offitij,
è casi particulari, gratiosi, è pulcri, che moveno
l'anima a delettatione amorosa: et già si dice una
bella fantasia, et una bella excogitatione; una bella
inventione: molto piu conosce del pulcro la ragione
intellettiva, la qual percipe gratie, et bellezze uni-
versali incorporee; et incorruptibili nelli corpi parti-
culari è corruptibili; li quali molto piu moveno
l'anima alla delettatione et amore: come sono li
studij: le leggi: virtuti è scientie humane; qual
tutte se chiaman belle: bel studio: bella legge: bella
scientia: ma la supprema cognitione del homo nell'
homo consiste nella mente astratta; qual contem
plando nella scientia di Dio, et delle cose astratte
di materia si diletta et inamora dela somma gra-
tia è pulcritudine, che è nel creatore et opifice di

tutte le cose per la quale attinge a sua ultima felicità:
siche l'anima nostra si move della gratia è pulcritu-
dine che entra spiritualmente per il viso: per l'audi-
to: per la cogitatione: per la ragione et per la mente:
però che nelli oggetti di queste (per la loro spiritua-
lità) si trova gratia che diletta è move l'anima
ad amare: et non nelli oggetti de l'altre virtù del'
anima per la loro materialità: siche il bono per
esser pulcro (se bene è corporeo) bisogna che habbi
con la bontà qualche maniera di spiritualità gratiosa:
talche passando per le vie spirituali nell'anima
nostra, la possi dilettare et movere di quella cosa
pulcra: Siche l'amore humano (del qual princi-
palmente parliamo) propriamente è desiderio di
cosa pulcra (come dice Platone) et communemente
è desiderio di cosa bona come dice Aristotile. SO:
Mi basta questa relatione della essentia dell'
amore; per introduttione a parlare del suo nascimento

vegniamo àquel ch'io desidero; et soluime quelle
cinque domande che te ho fatto dela pregenitura
N.° cp 5. Risp.a della p.a dimanda s'l'amor nacq. del'amore: PH. La prima tua dimanda è se l'amor
nacque, cioè se ha orto d'altri che gli sia causa
producente, ò uer se è primo eterno da niun'altro
produtto, alla qual rispondo che è necessario che
l'amor sia proceduto da altri: et che nullo modo
possi esser primo ni eternita. anzi bisogna con-
cedere che siono altri priori à lui ni ordine di
N.° cp 6. S'l'amor nacq. del amante ò amato. causa. SO: Dimmi la ragione? PH. Sono assai
le ragioni prima perche l'amante precede al'amor,
come l'agente al'atto: et cosi il primo amante
bisogna che preceda è cause il primo amore. SO:
Par bona ragione che l'amante debba precedere
al'amore che amando el produce: onde la persona
può star senza amore; et non però l'amor senza
persona dimmi l'altra ragione. PH. Cosi come
l'amante precede al'amore, cosi el precede l'amato,

che se non fussi persona ò cosa amabile prima non si potrebbe amare, ne sarebbe amore. SO. Anchora in questo hai ragione, che come del'amante, cosi del'amato è, che l'amor non può essere senza cosa ò persona amabile: ma la cosa amabile potrebbe essere senza amore, cioè senza esser amata: or ben par che l'amante et l'amato sieno principij et cause del'amore. PH. Che differentia di causalità ti pare ò Sophia che sia fra l'amante è la cosa amata? et qual de lor doi ti pare che sia prima causa del'amore? SO: L'amante mi pare che sia l'agēte come patre: et la persona ò cosa amata par che sia el recipiente, come quasi matre: che secondo li uocabuli l'amante è operante, et la cosa amata, operata, è dunque l'amante del'amor la prima causa; è l'amato la seconda. PH. Meglio sai dimādare che soluere ò Sophia, perche è il contrario: che l'amato è causa agente generante l'amor nel'

N° 97 — Del amor il pre' è l'amato e la madre l'amāte

animo dela amante: et l'amante è recipiente del'amor del'amato: de modo che l'amato è il vero padre d'amore che genera nel'amante, che è la matre che parturisce l'amore del qual fu ingravidata dal'amato: et il partorisce à somiglianza del padre; pero che l'amore si termina nel'amato, qual fu suo principio generativo: siche l'amato è prima causa agẽte formale è finale del'amore, come intiero padre: et l'amante è solamente causa materiale, come gravida è parturiente matre: et questo intendo Platone quando dice che l'amore è parto in pulcro: tu sai ch'el pulcro è l'amato, del qual la persona amãte prima ingravidata parturise l'amore à similitudine del padre pulcro, è amato: è in quello come in ultimo fine il dirizza. SO: Io era in errore et piacomi sapere il vero: ma che mi dirai dela significatione de vocabuli qual m'ha ingannato, che amante vuol' dire agente, et amato patiente. PH. Cosi è il vero

perche l'amante è agente dela seruitu del'amore: ma
non dela generation sua: et l'amato è recipiente dl
seruitio del'amante: ma non dela causalita del'
amore: et io ti dimandarò qual'è piu degno ò il
seruitore ò il seruito: l'obbediente ò l'obbedito: l'o
bseruante ò l'obseruato: certo dirai che questi age-
ti sono inferiori alli suoi recipienti: cosi è l'ama-
te uerso l'amato: pero che l'amante è affettante:
serue, obedisce, et obserua l'amato. SO: Questo ha
loco nelli amanti men degni che li amati: ma qua-
do l'amante in effetto è piu degno che l'amato: la
sententia debbe esser contraria, che l'amante debbe
esser come patre è superiore del'amore: et la cosa
amata come matre inferiore. PH. Benche sieno
delli amanti che secondo la natura loro sono piu
excellenti che li amati, come è il marito dela do-
nna quale ama, il patre del figliolo; et il maestro
del discipulo: et il benefattor del beneficiato, et piu ni

commune il modo celeste del terreno quale ama; et il spirituale del corporeo: et finalmente dio delle sue creature quali da lui sono amate: niente di manco ogni amante (in quanto amante) se inclina allo amato: et segli aderisce come accessorio al suo principale: pero che l'amato genera è move l'amore: et l'amante è mouuto da lui. SO: E come puo stare chel superiore sia inclinato et accessorio al inferiore. PH: Gia te ho detto che quanto ognuno ama et fa è per sua propria perfettione, gaudio ò diletto: et benche la cosa amata in se non sia cosi perfetta come l'amante: esso amante resta piu perfetto quando unisce seco la cosa amata: ò almăco resta con piu gaudio è diletto questa noua perfettion: gaudio ò diletto che acquista l'amante per l'unione dela cosa amata (sia in se stessa piu degna, ò măco degna) el fa inclinato à esso amato: ma non per cio lui resta difettuoso, è di manco dignita

ò perfettione: anzi resta de più con l'unione è perfettione dela cosa amata, in modo che non solamente chi ama persona è inclinato à quella per la perfettione ò gaudio che acquista nella sua unione: ma anchora che non persona, ma alcuna cosa ama per possederla: se inclina à quella: per quello che avanza in se quando l'acquista. SO. Intendo questo: ma che dirai quando dui hanno amore reciproco, è ognuno è amante è amato equalmente: bisogna che conceda che ciascun di loro è inferiore et superiore al'altro: che sarebbe contrarietà? PH: Contrarietà non è, anzi è verità che ciascuno di loro in quanto ama è inferiore al'altro: et in quanto è amato gli è superiore. SO. Sarebbe dunque ciascuno superiore à se stesso? PH. Anchor questo è vero che ciascuno amante è superiore à se stesso amato: è se forse un se stesso amasse, saria superiore se stesso amato, à se stesso amante?

e già t'ho detto (quando parlamo de la communità del'amore) che Aristotile (secondo uede Auerrois) tiene che dio sia motore dela prima spera diurna: qual moue per amor di cosa più excellente, come ciascuno deli altri intelletti mouenti l'altre spere. et come sia che alcuno altro non è più excellente che Dio, anzi inferiore à lui: bisogna dire che Dio moua quella somma spera per amor di se stesso, et che in Dio è più sublime l'esser amato da se stesso che amar se stesso, benche sua diuina essentia consista in purissima unità, secondo più largamente all'hor da me hai inteso. Adunque se dio con sua simplicissima unità ha più del sumo è suppremo in quanto è amato da se stesso, che in quanto ama se stesso: tanto più in altri dui amanti reciprocamente, che ogn'uno può esser più excellente nel esser amato, che nel'amare, nò pur in altri ma in se stesso. SO: Già mi satisfarieno

le tue ragioni, s'io non vedessi Platone dir chiaramēte
il contrario. PH. Che dice che sia il contrario? SO.
Nel suo libro del conuito mi ricorda che dice che
l'amante è più diuino che l'amato; peroche l'amante
è rapito da diuin furore amando: onde dice che li
dei son più grati & propitij alli ~~amanti~~ amati che
fanno cose grandi per li amatori, che li amatori per
far cose extreme per li amati: et da exempio d'Al-
ceste il quale perche volse morire per il suo amato
li Dei lo risuscitorno et honororno; ma nol trasmigro-
rono nelle beate Insule come fecero Achille perche
volse morire per il suo amatore. PH. Queste parole
che Platon refere in ~~quel~~ suo Simphosio sono di
Phedro giouene galante discipulo di Socrate; qual
dice l'amore essar gran dio, & summamente bello: et
per esser bellissimo che ama le cose belle: & essēdo
l'amor nell'amante come in proprio suggetto, habi
tante dentro del suo core, come il figliolo nel vētre

N° 48
qual è più diui
no, o l'amante o lo
amato è da vna
essempio di Alce-
ste e achille

dela matre: dicea Phedro che l'amante per il diuino amore che ha è fatto diuino più che l'amato quale non ha in se amore, ma solamente causa nel amate: onde il dio d'amore da allo amante furor diuino, che non dona allo amato; è per ciò li dei sonno più fauoreuoli alli amati che seruono suoi amanti (come si mostra d'Acchille) che alli amanti quando seruono suoi amati come par d'Alceste. SO: E questa ragion non ti pare sufficiente o Philone? PH: Non mi par retta, ne ancho forse giusta à Socrate. SO: Si el perche. PH: Socrate disputante contra Agatone oratore (el qual ancho teneua amor esser un gran dio è bellissimo) dimostra che amor non è dio però che non è bello, conciosia che tutti li dei son belli: et dimostra che lui non è bello però che amore è desiderio di bello et quel che si desidera sempre al desiderante manca, che quel che si possiede non si desidera: onde Socrate dice che l'amor non

dio: ma è un gran demone, mezzo fra li dei superiori,
et li humani inferiori: è se bene non è bello come
dio: non è anchora deforme come l'inferiori; ma me-
zzo fra la bellezza et la deformità: peroche el desi-
derante se bene in atto non è quel che desidera, è
pur quello in potentia; è cosi se l'amore è desiderio
di bello, è bello in potentia, è in atto come sono li
Dei. SO: che vuoi inferire per questo, ò Philone?
PH. Ti mostro la divinità considerare nel'amato è
nel'amante; peroche l'amato è bello in atto come
Dio; et l'amante chel desia è bello solamente in
potentia: per il qual desiderio se ben si fa divino,
non però è dio come l'amato: et però vedrai che
l'amato in mente del'amante è honorato, contem-
plato è adorato come proprio Dio; et sua bellezza
nel'amante è reputata divina, che nulla altra
se gli può equiperare: Non ti par dunque o Sophia
che l'amato preceda in excellentia è causalità delo

amor del'amante et in contrario? SO: Si certamente, ma che dirai tu al'essempio d'Achille, è d'Alceste? PH. Alceste che mori per l'amato, nõ fu honorato come Achille che mori per l'amante: peroche l'amante è in obligo di necessita à seruire il suo amato come suo Dio: et è constretto à morire per lui; et non potria fare altrimenti se ama bene, perche già nel'amato è transformato; et in quel cõsiste sua felicita, et tutto il ben suo: hormai nõ è in se stesso ma l'amato non è in obligo alcuno al'amante; ne è constretto da amare à morir per lui; & se pure il vuol fare (come Achille è atto libero è pura liberalita: onde da Dio debbe essere piu remunerato, come fu Achille. SO: Mi piace questo che dici; ma non mi par da credere che se Achille come era amato, non fusse stato anchor amante del suo amante, che hauesse voluto morir per lui. PH. Non negherei già che Acchille non

amasse

amasse el suo amante (poi che lui volse morire) ma
quello era amor reciproco, causato dalo amore ch'el
suo amante havea verso di lui: onde rettamente
diremo che morì per l'amor ch'el suo amante gli
portava che fu la causa prima, et non per quello
amore che lui reciprocamente portava al'amato
che fu causato del primo. SO: Mi piace la ragion
che fece meritar più premio dali Dei ad Acchille,
che ad Alceste: ma come può stare che l'amato sia
sempre dio del'amante, che seguirebbe che la
creatura amata da Dio è Dio, che è absurdo, non
solamente di Dio à sue creature, ma anchor del'spi
rituale al corporale, et del superiore al inferiore,
el molt'è ^ et del nobile al'innobile. PH. L'amore ^ ~~qual è~~ fra — N° 99. Del'amor delli superiori alli inferiori
le creature dal'una al'altra presuppone mancamento:
et non solamente l'amor deli superiori alli superio-
ri, ma anchor quello de li superiori alli inferiori
dice carentia, pero che nissuna creatura è somamente

K.

perfetta anzi amando non solamente li superiori loro, ma anchora l'inferiori crescono di perfettione: et se approximano alla summa perfettione di Dio: perche el superiore non solamente in se cresce perfettione, in bonificar l'inferiore, ma oltra cresce nella perfettione del'universo: che è il maggior fine secondo te ho detto per questo crescimento di perfettione in lui, et nel'universo; l'amato inferiore anchor si fa divino nel amante superiore, pero che in esser amato participa la divinita del summo creatore: qual'è primo et sommamente amato: et per sua participatione ogni amato è divino, perche essendo lui summo pulcro: d'ogni pulcro è participato: et ogni amante se approxima à lui, amando qual si voglia pulcro, se bene è inferiore de lui amante, et con questo esso amante cresce di bellezze è divinita, è cosi fra crescere l'universo, è però si fa piu vero amante

Et più prossimo al summo pulcro. SO. Me hai risposto del'amore chel superiore ha al'inferiore fra le creature: ma non del'amor di Dio à esse creature, nel qual consiste la maggior forza del mio argumeto. PH. Gia ero per dirtelo sappi chel'amore così come molti altri atti, et attributioni che de Dio è delle creature si sogliono dire: non si dicono già di lui come dele creature: et già t'ho dato exempio d'alcuni attributi: et tu sai che l'amore in tutte le creature dice mancamento; anchor nelli celesti et spirituali; peroche tutti mancano della summa perfettione divina, et tutti suoi atti, desiderij et amori sono per aproximarsi à quella quanto puonno: è ben vero che nelli inferiori l'amor non solamente dice carentia, ma anchora in alcuni di loro dice et è passione, come nelli homini et animali: è nelli altri come ne li elementi et misti sensibili, dice inclinatione

naturale: ma in dio l'amore ne passion ne inclinatione naturale, ne mancamento alcuno dice; come che esso sia libero, impassibile et summamente perfetto, al qual nissuna cosa mancar puote. SO: Che dice adunque in Dio questo uocabulo Amore? PH. Dice uolunta di bonifiare le sue creature è tutto l'uniuerso, et di crescere la loro perfettione, quanto la lor natura sara capace: et come gia t'ho detto l'amore che è in Dio presuppone mancamento nelli amati, ma non nello amante: et l'amor delle creature al contrario, bonche dela tal perfettione dela qle crescono le creature per l'amor de Dio a loro, ne gode è sene allegra (se allegrar si puo dire la diuinita: Et in questo la summa sua perfettione piu relucce (come gia t'ho detto) è pero dice il salmo: Dio se allegra con le cose che fece, è questo augumento di perfettione è gaudio nella diuinita

non è in esso dio assolutamente; ma solamente per relatione à sue creature: onde (come t'ho dechiarato) non mostra in lui assolutamēte alcuna natura di mancamento, ma solamente el mostra nel suo esser relatiuo, rispetto di sue creature: Questa perfettione relatiua in Dio è il fine del suo amore nel' uniuerso, et in ciascuna dele sue parti: Et è quella con la quale la summa perfettion di Dio è summamente piena: et questo è il fine del' amor diuino: è l'amato da Dio, per il quale ogni cosa produce, ogni cosa sostiene, ogni cosa gouerna, et ogni cosa moue: et essendo in essa simplicissima diuinità necessariamente principio et fine, amante et amato: questo amato è più diuino dela diuinità, come ogni amato nel suo amante esser suole. SO: Questo mi piace è ben son satisfatta della precedentia del'amante al'amato nella productione del'amore? Et questo mi basta per

la prima dimanda che t'ho fatta se l'amor nacque cioè se è genito d'altrui ò ingenito: ch'io ue do hormai manifestamente che l'amore è prodotto è genito del amato, è del amante, come de padre è madre. Vorrei che mi sadisfacessi cosi dela seconda dimanda mia, cioè quando prima nacque l'amore, se forse è ab eterno produtto, ò uero geniti de amati è amanti eterni: ouero fu in qualche tempo produtto; è se questo fu in principio dela creatione dele cose ouer di poi et in qual tempo. PH. Questa tua seconda domanda no

N.º 50 Risp.ta alla sec.da dimanda di qn lamor nacq.

è poco ardua et dubiosa. SO. Che ti fa poner in questa piu dubbio che nella prima? PH. Peroche'l primo amore alli homini manifesto è quel diuino; per il quale il mondo fu da dio produtto: è quel pare che sia l'amore che prima nacque: essendo donque dubioso apresso li homini de molti mighara d'anni in qua el quando fussi produtto el mondo, resta dubioso el quando nacque esso amore. SO: Di una uolta il dubio ch'è stato fra li

homini nel quando el mondo è stato prodotto et intenderemo el dubio che cade nel quando l'amor nacque, è poi d'essere conoscitiva la dubitatione, alla solution trouerai più presto via. PH. Tel dirò. concedendo tutti li homini chel summo Dio genitore et opifice del mondo sia eterno senza alcun principio temporale: sen diuisi nella productioni del mondo, se è ab eterno, ò da qualche tempo in qua: molti de Philosophi tengono esser produtto ab eterno da dio, et non hauer mai hauto principio temporale, cosi come esso dio non l'ha mai hauto: Et di questa oppinione è il grande Aristotile, et tutti li Peripatetici. SO: Che differentia sarebbe dunque fra dio et il mondo se ambi dui fussero ab eterno? PH. La differentia fra loro resterebbe pur grande, perche ab eterno dio sarebbe stato productore et ab eterno el mondo saria stato produtto: l'un causa eterna, l'altro effetto eterno: ma li fedeli, et tutti quelli che credono la sacra legge di Moise

N.° 51
L'opinioni d'Aristotile de la creatione del mondo.

N.° 52.

Lopinioni delli fi-deli de la crea-tioni del mõdo,

tengono chel mondo fusse non abeterno produtto, anzi di nulla creato in principio temporale: et anchora alcuni delli Philosophi par che sentino con questi;

N.° 53.

l opinioni di Pla-tone dala crea-tioni del mõdo e conformi a li fedeli

N.° 54.

deli quali è il Diuin Platone che ~~intime oppone~~ in Thimeo pone il mondo essar fatto è genito da dio, produto dal chaos che è la materia confusa, del qual le cose sono generate: è benche Plotino suo seguace el voglia revolger alla opinion de la eternita del mondo, dicendo che q̃lla Platonica genitura è fattion del mondo se intende essar stata ab eterno; pur le parole di Platone par che ponghino temporal principio. E cosi fu inteso da altri chiari Platonici: è ben vero che lui fa il chaos de che le cose son fatte eterno, cioè eternalmente produtto da Dio: la qual cosa non tengono li fideli perche loro tengono che fino allhora della creatione, solo Dio fusse in essere: senza mondo, è senza chaos: et che la omnipotentia di Dio, di nulla tutte le cose in principio di tempo habbi produtto: che in effetto non par gia chiara —

mente in Moisè chel venga materia coeterna à Dio: SO:

Sono dunque tre oppinioni nella produttione del mondo da Dio: La prima d'Aristotile, che tutto il mondo fu produtto ab eterno: la seconda di Platone che solamente la materia, ò chaos fu produtto ab eterno: ma in principio di tempo: & la terza deli fideli che tutto fu produtto di nulla in principio di tempo: mi potrai forse dire, ò Philone la ragione di ciascuno di loro? N.° 54. Tre oppinioni, della produtione del mondo.

PH. Io dirò qualche cosa in breue, che la sufficientia saria molto longa. El peripatetico li pare che le cose cursate nel mondo, sien di sorte che alla natura loro repugni hauer hauto principio, è l'hauer fine: come è la materia prima: la continua generatione è corruptione dele cose: la natura celeste: il moto et massimamente circulare: et il tempo. SO: A che modo alla natura di queste cinque cose repugna l'hauer hauto principio? perche essa materia prima con la generation è corruptione non potria esser stata di nuouo: & perche

il cielo è il moto suo circulare, è il tempo che da quel
procede, non potria hauer hauto principio temporale.
Phi. Poi che uuoi ricognoscer la ragion di questo, sa-
ra bisogno dirtela, se ben qualche cosa diuertiremo dal
N.° 55. Le philosophali ragioni d'Aristotile con le quali fonda ch'il mondo è eterno.
proposito. La materia prima (dice Aristotile) non potria
esser di nuouo fatta, peroche tutto quel che si fa di qual-
che cosa bisogna che si facci; che tutti concedono che di
niente nissuna cosa far si possi: è se la materia prima
fussi stata fatta di qualche altra cosa, sarebbe fatta, et
quella sarebbe materia prima, et non questa: et nō
possendo andar questo processo in infinitū; bisogna
andare ad una materia ueramente prima, et non
mai fatta: dunq; la materia prima è eterna; et cosi
la generatione è corruptione che di lei si fa, peroche
essendo la materia prima d'imperfetto essere, bisogna
che sempre existi sotto qualche forma substantiale:
et la generation del nouo et corruptione del presistē-
te: onde bisogna che ad ogni generatione preceda

corruptione: et ad ogni corruptione generatione: perche la generatione del pollo è per corruptione del'ouo: et dunque la generatione è corruptione dela cosa eterna senza principio: di sorte che ogni ouo nacque di gallina, è ogni gallina de ouo; et niun di loro fu assolutamente primo: El cielo da se pare eterno; peroche se fusse generato saria anchora corruptibile: è corruptibile non puo essere, perche non ha cõtrario, come li elementi è li composti da quelli: Et la corruptione uiene dala superatiõn del contrario: et la generatione anchora è mouimento d'un contrario in altro: et mostrasi chel cielo non ha contrario, perche è impossibile: immutabele in sustantia è qualita: Et sua tonda figura, fra tutte l'altre figure sola è priua di contrarieta: per consequente al moto circulare repugna l'hauer principio, peroche come la figura circulare (qual'è la celeste) non ha principio, et ogni ponto in lei è principio è fine, anchora perche sel primo moto si generasse; la

generation sua che è moto saria primo del primo, il che è impossibile; et non possendo dar processo in infinitum nelli moti generati, bisogna venire ad un primo moto eterno: anchora il tempo qual segue il primo moto: peroche è numeratione del antecedente è succedente del moto, bisogna che sia eterno come lui, porche in effetto è fine del tempo passato, et principio del venturo, onde non si puo assignare istante che sia primo principio: è dunque il tempo eterno senza havor mai principio. SO. Intendo le ragion che mossero Aristotile a far eterna la materia prima, è il cielo in lor stess et la generatione dele cose, e il moto circulare, e il tempo in modo successivo, una parte doppo l'altra; ha lui forse altre ragioni senza queste a comprouare la eternita del mondo? PH. Queste che t'ho dette sono le ragioni sue naturali: fanno anchora li Peripatetici due altre ragioni theologali à prouare ch'el mondo sia eterno, una pighata da la natura

del opifice, e l'altra dal fine del'opera sua. SO: E ancho- N.° 56
ra che intenda queste. PH. Dicemo (ono) che essendo l'opifice la ragion dela Ari
dio eterno et immutabile, l'opera sua (che è il mondo) stotile theologale
debbe esser ab eterno fatta a un modo: perche la cosa dela eternità
fatta debbe correspondere alla natura di chi la fa: et del mondo.
oltra che il fine del creatore nella creation del mondo
non fu altro che voler far bene, perche dunque que-
sto bene non si debbe haver fatto sempre? che gia
impedimento alcuno non posseua intervenire nel
omnipotente Dio che è summo perfetto. SO: Non sen-
za forza par che siano queste ragioni del peripa-
tetico massimamente le theologali dela natura eter-
na del'opifice divino, e del fine di sua volontaria
productione: che diranno li Platonici, et noi tutti che
credemo la sacra legge mosaica che pone la creation
di tutte le cose di nulla in principio di tempo? PH. Noi N.° 57.
altri dicemo molte cose in nostra defensione, con- Risp.a delli fedeli
sentimo che naturalmente di niente alcuna cosa no a le sette ragioni di Aristotile de la eternità del mondo

si può fare; ma miraculosamente per omnipotentia diuina, tenemo potersi far le cose di niente (non che niente sia materia dele cose, come il legno di che si fan le statue, ma che possi dio far le cose di nouo, senza precedentia di materia alcuna: et dicemo che se bene il cielo et la materia prima sono naturalmente ingenerabili et incorruptibili, niente di manco miraculosamente per omnipotentia diuina nell'absoluta creatione furono in principio create di nulla: et se bene la reciproca generation dele cose, et il moto circulare et il tempo naturalmente repugnino l'hauer principio; l'hanno pur hauto nella mirabil creatione, peroche sono consequenti de la materia prima et del cielo, li quali de nouo furon creati: Et quanto alla natura del opifice, dicemo che l'eterno dio oprava, non per necessità, ma per libera volontà, è omnipotente: la qual così come fu libera nella constitution del mondo nel numero delli orbi et de le stelle, et

nella grandezza dele spere celesti et elementarie è nel
numero mensura è qualità de tutte le cose così fu libera
in voler dar principio temporale alla creatione, benché
la potessi far come lui eterna, et quanto al fin del'opa
sua dicemo che se bene il fin suo nella creatione fu
far bene; et apresso di noi il bene eterno è più degno
chel temporale: noi così come non attingemo à cono-
scere sua propria sapientia, non possiamo attingere
à conoscere il proprio fine di quella nelle sue opere:
è forse che apresso di lui il ben temporale nella crea-
tione del mondo precede il ben terreno: perche si co-
nosce più la onnipotentia di dio, è sua libera volontà
in creare ogni cosa di nulla, che in haverle produtte
ab eterno, perche parrebbe una dependentia necessa-
ria, come la continua dependentia dela luce del sole:
et non dimostraria il mondo essar fatto per libera gra
è splendido beneficio: come dice David dixi che il
mondo per gratia è misericordia di dio è fabbricato.

So: Parrebbe pur maggior possanza far una cosa bona eterna, che farla temporale. PH. E maggior forza farla temporale et eterna tutto insieme. So: A che modo il mondo può essere temporale et eterno insieme. PH. E temporale per haver havuto principio de tempo et è eterno perche non è per haver fine, secōdo molti deli nostri theologhi: Et cosi come riluce la somma potentia nel principio temporale, così riluce l'immenso beneficio nella eterna conservatione del mōdo et universalmente dico al peripatetico dela summa sapientia di Dio; dela quale lui così poco può conoscer: come potrà dimostrare sua intentione, fine et proposito di quella: in modo che si può concludere necessariamē-te come dice il propheta in nome di Dio più di quanto sono alti i cieli sopra la terra, sono alte le vie mie da le vie nostre, et le cogitationi mie dale cogitationi nostre. So: Mi bastano tue ragioni per defendermi dal Peripatetico, se bene non per offenderlo: Et queste

medesime

medesimi piglia ra Platone per sua defensione, ma che li
valse in ponere il chaos eterno poi che la omnipotentia
di Dio il puo far di nulla, et di lui tutto il mondo come
noi dicemo. Ph. Ti. ... ne basta che la cosa non sia
offesa dela ragione che non habbiamo bisogno di mostrar- N.° 58. La Ragioni p. e Platone pone el Chaos eterno.
la, perche all'hor scientia sarebbe e non fede: ma basta
credere fermamente quel che la ragion non reprova: ma
la materia prima che fece Platone eterna fu per ponere la
creation mosaica non nuda di ragion philosophica, per-
che lui volse esser et parer piu presto philosopho che credu-
lo dela legge. Sor. E con quel ragiono puo Platone acco-
gnare la creatione del mondo in principio di tempo
ponendo la materia overo chaos eternalmente produt-
to da dio: e che guadagna in ponere il chaos eterno
se'l mette che'l mondo sia fatto di nuovo. Ph. A l'ultimo
ti respondero, prima guadagna non contradire quel detto
deli antiqui longamente affirmato, che di niente nissuna
cosa si puo fare: e se ben lui pone il mondo esser fatto di
nuovo, nol pone fatto di niente, ma de l'anticho et eterno cha-
os, materia et matre de tutte le cose fatte e formate. Et tu sai
che li primi che deli dei fabulosamente theologizorno, pongono
che inanti al mondo fosse solamente el gran dio demogorgon

col chaos, e la eternita quali gli erano socij. Al questo detto an-
tico che di niente nulla si fa, altra forza di ragione che esser appro-
uato, e concesso da li antichi? Se altra forza di ragion nō havesse
non sarrebbe così concesso et approuato da tanti excellenti an-
tichi. Di quella et lasciamo l'auttorita de vecchi.
Io tel dirro, et ti seruira nō solamente per risposta del secondo
membro di tua dimanda, ma al primo ancora insieme col se-
condo: e uedrai una ragione qual constrinse Platone a po-
nere non solamente il mondo di nuouo fatto, ma anchora
el chaos e materia del mondo ab eterno prudutto dal sommo
creatore. Famela intendere ch'io'l desidero. Vedendo Pla-
tone il mondo esser una commune sustantia formata, e ciascuna
de le parti sue esser così parte di quella commune substantia
formata di propria forma, cognobe rettamente che tanto il
tutto, come ciascuna de le parti era composto di una cosa, o
substantia in forme, et a tutti commune, et d'una propria for-
ma che l'informa. Ragione hai di piu oltre. Giudico che
questa formatione de le cose, così del tutto come d'ogni de le
parti fusse noua di necessitate, et nō ab eterno. Perche?
Peroche e necessario che l'informe sia stato inanti che'l
formato: Se tu o sophia uedi una statua di legno non giudica-
rai che primo il legno si trouasse informe di forma di statua,

che formato de quella. Si certamente. E' cosi el cha=
os bisogna che se sia trouato informe anzi che formato in
mondo: si che la formation del mondo mostra sua noui=
ta e l'esser fatto di nouo: Et l'informe che e in quello
del qual si fece, mostra non nouita anzi antiquita eter=
na: Seguita dunque che ne bisogna concedere che cosi co=
me il mondo formato e stato fatto di nuouo, cosi ne biso=
gna conceder chel chaos informe non sia mai stato fatto
di nuouo, anzi habi hauuto essere ab eterno; conoscerai
dunque la ragion di quel ditto deli antiqui, che niente fa
niente, perche l fare dice formation nuoua: et la forma
e relatiuo al'informe, de che si fa; che di nullo informe
nullo formato si puo fare: e dunque necessario che cosi co=
me il formato mondo e fatto di nouo, cosi l'informe chaos
sia ab eterno produtto da dio: Se ben ti concedero
chel chaos sia fatto ab eterno: non pero ti concedero che sia
produtto da dio. Bisogna chel conceda peroche el
chaos e informe et imperfetto e bisogna assignarli causa
produttiua che sia uniuersalissima forma et perfettione:
cosi come lui e uniuersalissimo informe et imperfettion,
qual e dio. Come dio ha forma? saria dunque formato
e fatto di nuouo, che e absurdo. Dio non e formato

N.° 59.
Per se di niente,
non si puo far
alcuna cosa.
secondo Arist:

N.° 60
che dio e le chaos
sono come padre
et madre del
mondo.

ne ha forma; ma e summa forma in se stessa, dal qual il chaos, e
ogni parte sua participa forma, e d'ambi si fece il mondo formato,
e' ogni parte sua formata, el patre de li quali e quella divina for-
malita, e la matre e il chaos, ambo ab eterno: ma il perfetto padre
produsse da se la sola substantia imperfetta matre: e d'ambi son
fatti e formati di nuovo tutti li mondani figlioli quali hanno
con la materia materna, la formalita paterna: si che questa ragion
non vana se afferma Platone chel chaos e produtto e produtto
da dio ab eterno: Et chel mondo con sue parti e fatto, e formato
da lui de nuovo nella creatione. Non poco mi piace intender
questa ragion di Platone, ma mi resta contra che lui si fonda chel
informe si debbi trovar prima, e senza il formato; la qual prio-
rita se bene e da concedere naturalmente no si debbe concedere in
successione temporale: perche puro informe no puo stare, ne tro-
varse senza forma, che la forma e quella per laquale l'informe si
trova; onde bisogna che o ambi sieno ab eterno, cioe la forma,
e la materia, et tutto il mondo (come dice Aristotile) o veramente
ambi, et tutti siano di nuovo creati, come tengono li fideli: Et
cosi a un modo e a l'altro la materia e prima nel origine naturale:
ma non in anticipatione temporale (come si fonda Platone)

Che la materia tenga priorita naturale alla forma come
il suggetto alla cosa della che e subietto, questo e manifesto: ma oltra

bisogna concedere, che ancora sia prima la materia in tempo, ad ogni tempo e formatione di quella, qual mostra Aristotile, peroche la materia bisogna che prima in tempo sia in potentia a qual si voglia forma coeterna in materia, et atto in potentia: non è altro (come Aristotile dice) che levar totalmente la natura de la materia et de la potentia. Come dunque pone Aristotile il mondo formato eterno? Peroche lui non pone la materia prima commune a tutto il mondo: ma solamente nel mondo inferiore de la generatione e corruptione, nel qual pone la materia prima eterna: et nulla forma a lei coeterna: ma ciascuna nova in lei per generatione, et l'altra renata per corruptione: et pone la successione di molte e diverse forme eterna, con eterna generatione e corruptione, ma ciascun di loro è novo generabile e corruptibile. N.° 61. La differentia di Platone et Arist: della materia prima

Ne li ciel dunque (ove non è generatione) non ponerà Aristotile materia. A nissun modo vole che li cieli e stelle habbino materia substantiale, peroche se l'havessino sariano generabili e corruptibili, come li corpi inferiori; ma solamente son corpo eterno qual è materia di movimento ma non di generatione. Et Platone perche non pone la materia eterna informata eterna, et successivamente di successive forme. A Platon pare impossibile che corpo formato non sia

fatto di materia informe: onde il cielo, el sole, e le stelle che son bellamente formati afferma esser fatti di materia informe come tutti li corpi inferiori. E la materia deli celesti e forse quella medesima de l'inferiori overo oltra? Altra non puo essere che la materia prima ad ogni modo informe, perche no ha perche si possi multiplicare e diversificar d'altra; E bisogna che sia una medesima in tutte le cose composte di materia. Et li par giusto chel mondo tutto cosi come ha un patre commune qual'e Dio, che habbi ancora una matre commune a tutte sue parti quale e'il chaos; e'il mondo e figlio di tutti dui.

Dunque li angeli et intelletti puri e bisogno che siano composti di materia? Gia fu alcuno deli Platonici che dissero chel chaos ha la parte sua nelli angeli et altri spiritnali: perochè da in lor la substantia qual si forma da dio intellettualmente senza corporeita in modo che li angeli han materia incorporea et intellettuale: et li cieli han materia corporea incorruptibile, successivamente: Et l'inferiori han materia generabile et corruptibile: ma quelli che tengono che l'intelletti siano anime et forme del corpo celeste: li basta ponere la materia in compositione deli corpi celesti, e no de intelletti che sono loro anime.

Dunque li cieli (secondo Platone) son fatti de la materia che sian noi? Di quella propria. Come posson duque

esser eterni! Però Platon afferma che li cieli anchor son fatti di nuouo, di materia informe coeterna a dio. Sta bene, ma anchor bisogna che dica che son corruptibili come l'inferiori: che la materia successiuamente bisogna che molte uolte s'informi. Ancor tene che li cieli da se siano dissolubili: perochè ogni cosa fatta di materia, e forma si dissolue, se non fusse la omnipotentia diuina che li fa indissolubili, se bene da se sono solubili. E' incredi che dio che ha fatto la lor natura solubile, che contradicendo sua naturale opera li facci indissolubili, che pare una reprouatione de se stesso. La tua obiectione e' efficace: pur Platone dice in thimeo chel summo dio parlando con li celesti gli dice noi siate fattura mia, e da noi dissolubili: ma perche e' turpe cosa lasciar' chel pulchro si dissolua per mia communicatione siete indissolubili: perche maggior son mie forze che nostra fragilita: ma io credo che per queste parole Platon non ponga li cieli in eterno indissolubili: ma e per mostrare la causa perche no sono successiuamente generabili e corruptibili, e' poco diuturni come l'inferiori: essendo tutti fatti di una medesma materia, che causa la nouita, e' dissolutione et dice che quantunque per la loro natura materiale deuerebbono esser cosi: niente=

di manco per la lor maggior bellezza formale, participata gran=
demente da dio, son molto diuturni. Dunque sono i
N.° 62 che li cieli sono dissolubili secondo Platone. cieli per dissolversi secondo Platone? Sono. Et tu
mi saprai dire il quando lui si crede? Quando forniran=
no sua naturale etate, laquale han militata come ciascuno de
l'inferiori corpi, ma molto piu diuturna. E alcuno che lo
N.° 63. Della duratione del mondo inferiore habbi assignato termine di tempo? Gia li theologi piu an=
tichi di Platone (deliquali lui fu discipolo) dicono chel mondo in=
ferior si corrompe e rinoua di sette mille anni. E quanto
tempo dura corrupto? De li sette mille anni li sei mille
sempre il chaos de l'inferiori corpi germina, et finiti questi di=
cono che raccogliendo in se ogni cosa, se riposa nel sette mille=
simo anno, et in quello interuallo se ingravida a noua ger=
minatione per altri sei mille anni. E quanto hauemo noi di
questi sette mille anni? Siamo secondo la verita hebrai=
ca, a cinq3 mila ducento settantadui del principio dela crea=
tione: et quando saran compiti li sei milia anni si corrompe=
ra il mondo inferiore. Et chi il fara corrompere?
La corruptione sara per la superatione di uno deli quattro
N.° 64. Della duratione del mondo celeste et Angelico. elementi, massimamente del foco, o forse d'acqua.
Li cieli quando si corrumperanno? Dicono che corrotto
il mondo inferiore sette volte: di sette milia in sette milia

anni si viene a dissolvere il cielo con tutto il pieno· e tor=
na ogni cosa al chaos et a la materia prima, e questo vie=
ne a essere una volta di poi passati quaranta e nove mi=
lia anni. E di poi come si crede che succedino le cose?

Ancora che sia audacia parlar di cose tanto igno=
te, tel dirò. Si tene che di poi che è stato ocioso il chaos
per alcun spatio torna ad ingravidarse della divinità, e
a germinare il mondo, e formarse un'altra volta.
E inanti di questa formatione del mondo credono che
sia stato di questo modo altra volta? Forse che si.
E questa cosa ha hauto principio mai?
essendo il chaos eterna matre: la germinatione sua de lo
eterno e omnipotente patre dio, poneno eterna, cioè infi=
nite volte successivamente. l'inferiore di sette in sette mi=
lia anni, et il celeste con tutto che se rinovi, di cinquanta
in cinquanta milia anni. L'anime intellettuali: li an=
geli e gli intelletti puri come si trovano in questa corruptio= N.° 65
ne mondana? Se non sono composti di materia ne Come si trouano
han parte nel chaos si trovano separati da corpi ne le loro li angeli, ne
proprie essentie contemplando la divinità, e se ancora lo= la corrattioni
ro son composti di materia e forma, così come partici= de' cieli.
pano le sue forme del sommo dio padre communi, così

ancora participano materia, e' substantia incorporea dal
chaos, matre commune, (come pone il nostro Abenzubron
nel suo libro de Fonti uita') che ancora loro renderanno la
sua parte a ciascuno de li lor parenti nel quinquagesimo
millesimo anno: cioe' la substantia e' la materia al chaos
(loquale allhora de tutti li figli le sue portioni in se raccoglie)
et l'intellettuale formalita al sommo dio padre e' datore di quella
lequali lucidissimamente sono conseruate ne le altissime
idee del diuino intelletto: fino al nouo ritorno loro nela uni-
uersale creatione e' germinatione de l'uniuerso: che allhora
gia ingrauidato il chaos dela diuinita germina sustantie
materiali, informate de tutte le Idee: cioe nel mondo inferiore
corporeo: e successiuamente generabili e' corruptibili: nel mo-
do celeste corporee' e' mobili circularmente senza generatio-
ne e' corruptione successiua: Nel mondo intellettuale mate-
rie' sustantiali incorporee' immobili ingenerabili et corruptibili:
auegna che nel fin del seculo tutte se dissoluino ritornando
N. 66. tardita [illegible] circulationi della viij spera. ali primi parenti (come t'ho detto). & se'l cielo con tutto il
pieno si dissolue passati quaranta noue milia anni (come
costor dicono) dunque quella ottaua Spera, doue e' la multi-
tudine dele stelle fisse secondo la tardita del suo moto
poche circulationi potra fare in tutto il tempo de la uita

del mondo e sua: peroche (secondo ho gia da te inteso) li Astrologhi in non meno di trenta e sei milia anni dicono che fa una circulatione: Alcuni dicono in piu di quaranta milia, se la uita sua non e piu di quaranta noue milia: poco piu di una circulatione potra fare in tutto il tempo dela uita che pare strano.

Secondo lora niente piu d'un tempo d'una sola reuolutione dela ottaua spera dura la uita loro, e del resto del uniuerso: peroche in effetto benche li primi astrologhi in trenta sei milia anni la ponghino; et altri piu antichi in manco: la uerefficatione de gli ultimi, ala quale per la piu longa experientia doniamo piu fede, poneno una circulatione sua a noi precisa noue milia anni precisi. Dicono adunque questi theologhi che tanto e la uita del mondo, quanto sta l'ottaua spera a fare una circulatione: et fatta essa con tutto il resto si dissolue, retornando le forme ne la diuinita, e le materie ne la matre chaos, il quale quiescendo mille anni se reingrauida de l'intellecto diuino, informato de tutte le idee sue: et un'altra uolta di poi di cinquanta milia anni, ritorna a germinare il cielo e la terra e l'altre cose del uniuerso: et gia li astrologhi signando questo, dicono che girando

l'ottaua Sphera un'altra uolta, ritornano tutt' le cose come ne la prima. Consuona adunq3 l'Astrologia al detto di questi theologhi. ma dimmi se cusi come la duratione e dissolutione del tutto cõsegue a la circulatione de l'ottaua Sphera come quasi causate da quella, se la duratione e corruptione del mõdo inferiore che e de sette milia anni in sette milia, e forse causata da qualche corso celeste. Siche e causata da li corsi de la medesima ottaua Sphera nel suo moto d'accesso e recesso: il quale fa di sett' milia in sette milia anni sett' uolte in tutta la sua circulatione; ciascuno deli quali fa dissoluere e rinouar il mondo inferiore, e quando uiene al settimo si dissolue il celeste di poi di quaranta noue milia anni, che e sette uolte sette (come t'ho detto) NON e poca demonstratione questa concordantia di Astrologia ma dimmi questi theologhi hanno hauto questo per ragione solamente, o per disciplina autentica? Gia t'ho detto che a ponere il mondo corruptibile credono esser accompagnati di ragione: ma ne la limitatione de tempi contra l'astrologica euidentia, difficil saria trouare ragione philosophale, ma l'uno e l'altro dicono hauerlo hauto

N.° 67 l'origine e successioni de la cabala

per diuina disciplina, non solamente di Moise da=
tor dela legge diuina, ma fin dal primo Adam, dal
quale per traditione a bocca, laquale non si scri=
uea chiamata in lingua hebraica cabbali, che uol
dir receptione, uenne al sapiente Enoch, e da Enoch N°. 68.
al famoso Noe il quale di poi del diluuio, per sua Di Noe chiama=
inuentione del vino fu chiamato Jano, perche Jano in to Jano.
hebraico uuol dire uino, e il pingeno con due faccie
riuerse, perche hebbe uita innanzi il diluuio e poi: Costui
lasciò questa cò molte altre notitie diuine e humane, al
più sapiente de suoi figli Sem, et al suo pronepote heber:
liquali furono maestri di Abraam: chiamato hebreo
da heber suo proauo e maestro: e ancora egli uidde
Noe: il quale morì essendo Abraam di cinquantano=
ue anni: da Abraam per successione de Isaac & di
Jacob, et di Leui uenne la traditione e secondo dico=
no, ali sapienti deli hebrei chiamati cabbalisti, liquali
da Moise dicono, per reuelation diuina esser con=
firmata non solamente a bocca, ma ne la sacra scrit=
tura in diuersi luoghi significata con proprie e uero=
simil significationi. Se nela sacra scrittura di
Moise con qualche color di uerita, queste cose han si=

gnificato, sonno di maggior efficacia: e a me piacce-
ria che le dichiarassi. Te diro cioche dicono,
il che non ti persuado che tegni; perochè la euiden-
tia loro neli testi non è chiara, ma figuratiua et io
N.° 69. in questo saro solamente per compiacerti narratore,
Il figurato nelli sei giorni dela creatione et la quiete nel vij dela duratione del mõdo inferiore/ benche dal proposito ci allarghiamo alquanto # Moise
(come sai) dice che dio creo il mondo in sei giorni:
e nel settimo riposo da ogni opera: in memoria del
quale comando agli hebrei che in sei giorni facessi-
no opera, e nel settimo riposassino d'ogni lauoro:
questi theologhi dicono che questi di diuini de la
creatione del mondo inferiore, s'intende per ciascu-
no di mill'anni come dice Dauid che mille anni nel con-
spetto di Dio sonno un di: adunq; li sei di naturali de l'ope-
ra de la creatione dede dio uirtu di sei milia anni di du-
ratione germinatiua nel mondo inferiore. Ancora neli
riti deli hebrei debbono connumerare dal di che uscirono
di egitto sette settimane che sonno quaranta noue di, fa-
no la festa de la data de la legge, che la diuinita si uolse
N.° 70 communicare a tutti in commune: dicono che significa
Il figurato in l'hebraico rito dela duratione del mõdo celeste, le sette reuolutioni del mondo inferiore in quaranta e
noue milia anni; e la nona communicatione dele Idee,

diuine nel'uniuerso chaos nela recreatione de Tutto l'uniuerso: dicono non solamente significar questo Moise nel numero de giorni, ma ancora hauerlo significato in numero d'anni uno anno per mille: perche il grand'anno celeste appresso li astrologhi e mille anni: onde Moise comanda in le sue leggi che sei ãni, si debba lauorare la terra, et il settimo lassarla ociosa senza lauoro e proprieta alcuna: dicono significar la terra il chaos, il quale gli hebrei sogliono chiamar terra, et ancora li caldei et altri gentili: e significa che'l chaos debbe essere in germinatione de le cose generabili sei milia anni, et il settimo quiescere con tutte le cose confuse: cõmunemente senza proprieta alcuna, e cosi comanda moise in questo settimo anno, che si debbano rilassare li debiti et oblighi dele possessioni, e tornare ogni cosa al suo primo: onde chiama questo settimo anno semita, che uol dire relassatione, che significa la relassatione dele proprieta de le cose nel settimo migliaro d'anni, e la sua reditione nel primo chaos: Et questa semita è come il sabbato neli giorni dela settimana. Dice ancora Moise che quando saran passate sette semite, che sono quarantanoue anni, si debbia fare il quinquagesimo

N.° 71.
E'l figurato nel rito del q escer la terra nel vij anno p la duratione del modo Inferiore

N.° 72
E'l figurato nel ãno del Jubileo p la duratione del modo Celeste

anno Jobel che in latino vul dire iubileo e redicione an=
cora; perochè in quel anno haueua da essere la per=
fetta quiete di tutte le cose, così terrestre come nego=
ciatiue: e ogni seruo tornaua in liberta: ogni sorte di
obligo era soluta: la terra non era lauorata, le frutti
eran comune: e ogni possessione (non obstante qual
si uoglia uinculo) tornaua a l'antico patrone, chiamasi
anno di liberta: il testo dice nel anno del iubileo ciascu=
no tornara ala sua origine e radice: e la liberta si ban=
dera ne la terra, di sorte che in quel ano le cose passate
eran tutte distinte, e principiaua modo nuouo per cinquā=
ta anni come il passato, il quale iubileo dicono che signi=
fica il quinquagesimo miliaro anno nel quale tutto il mō=
do si rinoua così il celeste come l'inferiore: molte altre
cose ti potrei dire in cio: ma questo ti douerebbe bastare
per darti qualche notitia de la positione di questi theologhi,
e occasione de la loro audacia ne la limitatione deli tēpi,
e uita del mondo. Come ponno tirar Moisè a la sua
opinione, il quale chiaro dice che in principio dio creo il
N.° 73. cielo e la Terra, che pare ponere insieme la creatione
Comentarii in principio creauit deus conformi a Platone, del chaos con tutto il resto. Leggeno nel testo
altrimenti questo uocabulo in principio; in hebraico uol

dire anti, direi adunq; innanti che Dio creasse e se=
parasse dal chaos il cielo e la terra cioè il mondo ce=
leste e terrestre, la terra, cioè il chaos, inane e
vacua: e più propriamente dice; perche dice era con=
fusa e rude, cioè occulta, et era come uno abisso di
molte acque tenebroso sopra 'l quali soffiando il Spir=
to divino come fa il vento grande sopra un pellago, ve=
ne a lucidare le intime occulte e tenebrose acque cavã=
dole fuori con successiva undatione. Cosi fe' il Spirto
divino che è il summo intelletto pieno de Idee, il qua=
le communicato al tenebroso chaos creò in lui la luce
per extration de le sustantie occulte illuminate da le
formalità ideali, e nel secondo dipose il firmamento
ch'è il cielo fra l'acque superiori che sono l'essentie in=
tellettuali, le quali sono le supreme acque de l'abissato
chaos: e fra l'acque inferiori, cioè essentie del mondo
inferiore generabile e corruptibile; e così divise il cha=
os in tre mondi, intellettuale, celeste, e corruptibile.
di poi divise l'inferiore di elementi, de l'acqua de la
terra; e discoperta la terra, la fece germinar herbe,
arbori, animali terrestri, volanti e natanti: Et di poi nel
sesto di, in fin di tutto, l'homo. In questo modo, som=

mariamente ditto; intendeno questi li testi dela creation mosaica, e credono de denotare che'l chaos fussi inanzi dela creatione confuso, e per la creatione diviso in tutto l'universo. Mi piace vederti far Platone mosaico, e del numero de cabalisti, e bastami questo per nostra comedia: poiche ne absoluta ragione, ne terminata fede mi constringe a queste tali credulita. Ma dimmi: con questi simili positioni ponno forse loro piu ragionevolmente solvere li sopradetti argumenti d'Aristotile, che li fideli, liquali credano la creatione del mondo una sol volta.

N.° 74. Solutioni delli theologi platonici A le vij ragioni di Arist: de la eternita del mondo.

Aristotile medesimo confessa che la opinion che pone inanzi di questo esserne stato un'altro e cosi sempre in continua successione, fatti tutti di materia eterna; e piu ragionevol la opinione che pone questo mondo haver havuto principio, e inanzi di esso non esser alcuna cosa: perochè quella pone ordine successivo eterno ne la generation del mondo, e concede che di nulla non si fa alcuna cosa: et quest'altra non, significo che contra quella opinione non hanno loco li piu forti deli suoi argumenti, sia quel che di nulla niente si fa: e che la materia prima non puo essere di nuovo fatta o generata: pero quelle prepositioni concede e presuppone esso Platone, come ancora quelli dui

argumenti theologali de l'opera divina che debbe esse-
re eterna come lui opifice, et cosi chel fine de l'ope=
ra sua il quale è buono debbe esser eterno: le quali
ambi propositioni Platon concede: quanto è per par=
te de l'agente divino, ma dice dio largire la sua
eternitate a quello ch'è capace de fruirla come è l'in=
telletto nel quale sono le idee, e la materia prima laquale
è il chaos, peroche l'uno è puro atto, e forma, e l'altro
è pura potentia e materia omnino informe: l'uno è
patre universale di tutte le cose, e l'altro matre com=
mune a tutti: questi solamente hanno possuto parti=
cipare l'eternità divina, essendo da lui statim ab
eterno produtti; ma li figlioli loro liquali mediante
li loro parenti sono da dio fatti e formati come è tutto
l'universo, e ognuna de le sue parti, non sono capaci
d'eternità, peroche ogni fatto e formato, cioè composto
di materia dal chaos, e de forma da la Idea intellet=
tuale, et bisogna che habbino principio e fine tempo=
rale (secondo di sopra t'ho detto, si che l'opera e il fi=
ne nela produttione divina furono eterni, ne li primi
parenti del mondo, ma non esso mondo, formato sin=
gulare; e furono eterni nela successione eterna di

molti mondi, cosi come esso Aristotile pone nel mon=
do inferiore, che nissuno de' suoi indiuidui e' eterno,
et che la generatione e la prima lor materia e eterna.

vedo ben la solutione de le ragioni theologali de
Aristotile e de la prima de li naturali, ma come soluera
Platone l'altri quattro naturali? Platon non concede
ad Aristotile chel chaos non si possa ritrouare senza
forma: anzi dice che hauendo longo tempo germinato
raccoglie in se tutte le cose, et s'acqueta con quello per
certo interuallo di tempo; ingrauidandosi de le Idee,
tanto, finche poi ritorna a figliare e germinare di nuo=
uo l'uniuerso; e concede che la generatione e eterna
in molti mondi successiui; ma non in uno del cielo
dice che la contrarieta per laquale si dissolue, e l'es=
ser formato fatto e composto di materia et forma:
perche ogni tale bisogna che si dissolua; e cosi cessa
il suo circular moto: benche il moto in uniuersale sia
eterno per l'eterna germination successiua del chaos;
e quanto al tempo dice ch'e eterno, non per il moto
del cielo, ma per l'eterno moto germinatiuo del chaos
successiuamente. Mi piace non poco la solutione
de gl'iargumenti de Aristotile per parte di Platone,

e assai m'ha mostrato la production del mondo secon=
do tutte tre opinioni: d'Aristotile l'eternita di un solo
mondo: di Platone l'eternita succesiva di molti l'un
doppo l'altro: de li fedeli la creatione d'un solo mon=
do, e d'ogni cosa. Mi parrebbe gia tempo di tornare
al nostro proposito de l'amore, e che mi rispondessi a la se=
conda dimanda del quando l'amor nacque e qual
fu il primo amore? Il primo amore e quello del
primo amante nel primo amato: ma come sia che
nissuno di questi dui mai no nascessi, anzi ambi sia=
no eterni, bisogna dire etiamdio che l'amor loro ch'e
il primo amore mai no nascessi, anzi sia come quelli
eterno: e da tutti dui ab eterno produtto. Dimmi
quali sono il primo amante, e il primo amato: che cono=
scendo il loro amore sapro qual'e il primo amore.
Il primo amante e Dio summo conoscente e volente:
il primo amato e esso Dio summo pulchro. Adunque
il primo amor e de Dio a se stesso? Si certamente.
Molte cose seguitariano da questo absurde, e contrarie:
prima, che la simplicissima essentia divina fossi par=
tita in parte amata e non amante, e in parte amante
et non amata, secondo, che dio amante sarebbe m=

N°. 75.
qual fu il primo amore.

feriore a se stesso amato: che (secondo mi hai dimostrato)
sempre l'amante in quanto amante è inferiore al suo a=
mato: terzo, che se l'amore è desiderio di unione (come
hai detto) dio amando se desideraria unire con se stesso,
essendo sempre una cosa lui con se stesso; et sarrebbe
ponere che dio mancasse di se stesso: il quale amare pre=
suppone carentia, e molti altri inconvenienti simili ne
seguitarebbono; liquali non mi allargo in dirli, perche
a te, et a ognuno che ha inteso le conditioni da te poste
ne l'amore saranno manifesti.

N.° 76. De l primo amor che è l'intrinseco diuino et eterno

Non lice o sophia parlar de l'amore intrinseco di dio amante, e amato, con quella lingua, e quei labri co liquali sogliamo par=lare degli amori mondani: Non fa diversita alcuna in lui l'esser amato l'amante: ma piu presto fa questa intrinseca relatione la sua unita piu perfetta et sim=plice, perche la sua divina essentia non sarebbe de summa unita se non reverberasse in se stessa de la bellezza o sapientia amata: il sapiente amante: et d'ambi doi l'ottimo amore: Et cosi come in lui il cono=scente et la cosa conosciuta è la medesima cognitione sono tutti una medesima cosa, benche diciamo chel conoscente si fa piu perfetto con la cosa cognita; e che la

cognitione pervenga da tutti dui: così in lui l'amante, e amato e lo medesimo amore et tutti una cosa benche li numeriamo tre, et diciamo che de l'amato s'informa l'amante et d'ambi dui, come di patre e matre, proviene l'amore. e tutto è una simplicissima unità; et essentia overo natura per nissun modo divisibile ne multiplicabile. Se in lui non è altro che pura unità d'onde viene questa trina reverberatione, de la quale ragionamo? Quando la sua pura chiarezza, se imprime in uno specchio intellettuale fa quella trina reverberatione che hai inteso. Adonque sarrebbe falsa e mendace questa nostra cognitione di Lui, poi che il puro uno fa tre. Falsa non è imperoche il nostro intelletto non puo percipere la divinità che in infinito l'eccede, ne la sua propria natura divinale: ma solamente secondo la capacità de la sua propria natura intellettuale; et tu già non chiamerai mendace l'occhio, o lo specchio se non percipe il sole con tutta la sua chiarezza, e ardente natura: perochè gli basta riceverle secondo la capacità de la natura de l'occhio, o del specchio, e questo il fa recettore fedele, se ben non puo contenire tutta la natura de la cosa receputa, così al nostro specchio intellettuale li

N.° 77. A che modo la unità divina si rappresenta nel nostro intelletto in modo trino.

basta riceuere et figurare l'immensa essentia divina secondo la capacita dela sua intellettual natura: se bene in infinito non se gli equipera, et e deficiente dela natura de l'obietto. Si per non poter pigliar tanto quanto e l'obietto: ma non per far del puro uno tre. / Anzi non possendo percipere la pura unita del diuino obietto, la moltiplica relatiuamente et reflexiuamente in tre: che una cosa chiara e simplice non si puo imprimere in altra men chiara di lei, se non multiplicando la sua eminente lucidita in diuerse men chiare luci: mira il sole quando se imprime nele nubi e fa l'arco, con quanti colori si trasfigura nele recipienti nubi o in acque o vero in specchio essendo egli una simplice chiarezza senza color proprio, anzi excedente et continente tutti li colori: cosi la formalita diuina una e simplicissima nõ si puo transfigurare senõ con reuerberante luce, e multiplicata formalita. Et perche il nostro intelletto fa de uno tre, e non altro numero? Peroche uno e principio de numeri, perche uno dice prima forma, e dui prima materia, e il tre e il primo ente composto di tutti dui, e come che nostro intelletto sia in se trino e primo composto non puo percipere l'unita senza trina relatione, nonche

faccia

facci de l'uno tre, ma percepe l'uno sub forma trina, e giudica che in l'obietto diuino la unita sia purissima, laquale in somma simplicita contiene la natura de l'amato dell'amante e del amore tutti tre in uno e diuisione alcuna, cosi come la luce del sole contiene tutte le essentie de le luci e colori particulari con una simplice et eminente chiarezza: ma che in lui ricerca quell'amorosa unita sub forma trina d'amato amante e amore tutti tre in uno: e questo solo per la bassezza et incapacita di esso intelletto recipiente, et con questo o Sophia saldarai tutti li tuoi dubbij, et ogn'altro che occorrer potesse ne l'amor intrinseco de dio amante in dio amato. Mi piace intenderti; ma se puoi alquanto dechiararmi piu come in dio sia una medesma cosa l'amato, l'amante e l'amore, mi sarrebbe piu satisfatione. Cosi come l'intelligente, e la cosa intesa e l'intelligentia, tanto sono diuisi quanto sono in potentia, e tanto sono uniti quanto sono in atto, cosi l'amante, l'amato, e l'amore, tanto sono tre e diuisi quanto sono in potentia, e tanto sono una medesma cosa e indiuisa, quanto sono in atto: se l'essere in atto li fa uno e indiuisibili: adunque essendo nel

M.

summo e purissimo atto divino: sonno uno in simplicissima e purissima unita, et in ogn'altro atto inferiore, l'unita loro non e cosi pura e nuda de la trina Natura amorosa et intellettuale. Mi piace grandemente questa astrattione: ma mi resta in contra questo che se bene te consentiro che'l nostro intelletto percipa l'unita divina, laqual simplicissimamente excede et contiene tutte tre le nature amatore, amato, e amante, e amore, sub forma trina relativa; non ti consentiro pero che percipa che l'una di queste tre nature dependa da l'altra cioe l'amante dal'amato, e che la tertia, che e l'amore, nasca da queste due prime come de patre e matre, (secondo hai detto) peroche ogni produttione e nascimento e alienissimo e contrario a la simplicissima unita divina. Ancora sotto questa forma produttiva, non solamente lice, ma ancora bisogna che l'unita divina in noi s'imprima, peroche cosi come bisogna che nel nostro intelletto se multiplichi d'uno in tre, cosi bisogna che in lui habbi successione quella trina natura, che altrimente resterebbono tre nature divise, e non una sola; e all'hora sarebbe nostro intelletto mendace: non puo figurarse l'unita con moltiplicatione, se

Quella multiplicatione non ritiene l'unita, con la pro=
dutione unitiua: ond'io t'ho detto che nella diuinita
la mente ouero sapientia amante ab eterno prouiene
da la pulchritudine amata, e l'amor d'ambi dui ab eterno
nacque nel pulchro amato; come de padre, e del sa=
piente ouero amante, come de Matre: e dico che l'ama=
te fu produtto, e non che nascessi peroche non hebbe
ambi li parenti necessarij per il nascimento, ma un
solo antecessore, come Eua matre fu produtta dal
padre Adam: e'l chaos io materia matre commune
da l'intelletto diuino, ch'e patre uniuersale; ma nel
amore dico che nacque, peroche fu produtto da padre
amato, e da matre amante: come tutti gli homini di
Adam e di Eua, et tutto il mondo de l'intelletto e
de la materia da questo t'ho detto, se uuoi alquanto
o Sophia solleuar la tua mente, uedrai d'onde uiene
la produttione e multiplicatione de le cose. De=
chiarami ancora questo, che da me non l'intendo.
Del risplendere de l'amata pulchritudine diuina N.° 78
l'intelletto primo uniuersale con tutte le idee fu produtto, x D'ond'è uiene la multitudine de le cose produtte
il quale e del uniuerso il padre, e la forma e il mari=
to e amato dal chaos de la chiara e sapiente mente

diuina amante; fu produtto il chaos matre del mondo
amatrice e moglera del primo intelletto delo illustre amor
diuino, che nacque d'ambi dui, fu produtto l'amoroso uni=
uerso, il quale a questo modo nacque del padre intelletto,
e dela matre chaos. e quanto di questo te potrei dire, che ti
solleuaria l'animo, ma sarebbe troppo discosto da la no=
stra intentione; et per il presente basta il detto.
Ancora questo uorria che spianassi meglio. L'homo
e intelligente, e la natura del foco e cosa intesa da lui: se
sonno in potentia, sonno due cose diuise, homo e foco:
e l'intelligentia cosi in potentia e un'altra tertia cosa.
Ma quando l'intelletto humano intende il foco in atto
se unisce con l'essentia del foco, et e una medesima cosa
con quel fuoco intellettuale, e cosi la medesima intelli=
gentia in atto e una medesima cosa con l'intelletto et col
foco intellettuale senz'alcuna diuisione: cosi l'amante
in potentia e altro che l'amato in potentia, et sonno due
persone; e l'amore in potentia e un'altra cosa tertia, che
non e l'amato ne l'amante: Ma quando e amante
in atto se fa una cosa medesima con l'amato e con l'amo=
re: poi se tu uedi come in noi tre diuerse nature me=
diante l'atto se fanno una medesima cosa, tutto

piu quando sonno nel summo atto divino che sono
una purissima e simplicissima natura, senza
alcuna divisione. Ho inteso date de l'amore in=
trinseco di dio se ben noi l'applichiamo nascimento,
e consentimo che nacqz da esso dio amante e amato,
niente de manco quello amore nacqz ab eterno da dio,
et e uno in sua unita, et eterno in sua eternita; di questo
amore non bisogna dunqz dimandare quando nacqz,
perche e esso medesimo dio eterno che mai non nacqz.
Ma ti dimando del primo amor del mondo, da poi di
questo intrinseco, quando nacqz. Il primo amor, N.° 79 Del 1.° amor divino che nacqz col mondo.
di poi di quello intrinseco uno con dio, fu quello per il
quale il mondo fu fatto, overo produtto, il quale nacqz
quando il mondo fu fatto, overo produtto, il quale nacqz
quando il mondo, peroche essendo egli causa del nasci=
mento del mondo, bisogna che la causa propria et im=
mediata si trovi quando l'effetto, et l'effetto quando la
causa. A che modo l'amore e del nascimento del mõ=
do causa? Il mondo come ogn'altra cosa fatta e gene=
rata, e generato da dui genitori patre e matre, de li quali
non potrebbe generarsi se no mediante l'amore de l'uno
ne l'altro, il quale gli unisce nel atto generativo.

Quali sono questi dui parenti o vero genitori?

L. I primi parenti sono uno in dio come gia t'ho detto, e sonno il summo pulchro, ouero summo bono come il chiama Platone, il quale è vero patre primo amato, è la mente diuina ouero sapientia osia visione e qual conoscendo la sua pulchritudine ama et produce l'intrinseco amore, e la prima matre, Una medesima con il padre in essa diuinita. amando adunque la diuinita la sua propria pulchritudine, desidero produrre figliuolo a similitudine sua, il quale desiderio fu il primo amore extrinseco, cioe da dio al mondo produtto, il quale quando nacque causo la produttione deli primi parenti mondani, e di esso mondo. Quali altri chiami tu primi parenti del mondo? I dui primi generati da dio nela creatione del mondo, cioe l'intelletto primo, nel quale tutte le idee del sommo artifice ouero somma sapientia risplendono, il quale è patre formatore e generatore del mondo: & il chaos ombroso de l'ombre de tutte le idee e che contiene tutte l'essentie di quelle, il qual'è matre del mondo, mediante li quali dui come primi instrumenti genetori, tutto 'l mondo a similitudine dela pulchritudine e sapientia ouero essentia diuina.

N.° 80.

dio con amore desideratiuo creo formo e dipinse. Fu ancora mezzo in quella creatione un'altro secondo amore oltr'al diuino extrinseco; cioe del chaos a l'intelletto, come da la moglier al suo marito, e reciproco de l'intelletto a lei, come dal marito a la mogliere mediante il quale il mondo fu generato. Fu ancora un'altro tertio amore necessario ne la creatione et essere del mõdo, cioe l'amore il quale hanno tutte le parti l'una cõ l'altra, e con il tutto, e secondo largamente t'ho detto quando parlammo de la communita de l'amore, tutti questi tre amori nacqueno quando il mondo nacque, ouero quãn nacquero li dui suoi primi parenti, adunque s'il mõdo e eterno (come vuole Aristotile) questi amori nacqueno ab eterno tutti oltra l'intrinseco diuino ch'e uno con dio del quale nõ bisogna dire: et sel mondo & ambi li suoi parenti sono creati in principio temporale (come noi fideli crediamo) questi tre primi amori nacquero adunque nel principio de la creatione successiuamente: peroche nel primo principio nacque quell'amore desideratiuo di dio a la creatione del mondo, a la imagine de la sua pulchritudine e sapientia, et secondariamente fatti li doi primi parenti, nacque il loro reciproco amo=

Tri duoj amori del mondo e [illegible] nacquono cõ luy.

re ch'e il secondo: e di poi tutt'il mondo formato con le sue parti nacq3 il terzo amor' del mondo unitiuo, e se forse il mondo fosse fatto in tempo de li dui parenti, come pone Platone, quel primo amor' de dio il quale produsse li primi instrumenti o parenti del mondo cioè l'intelletto e il chaos, nacq3 ab eterno, come q3lli parenti; gli altri dui associati del diuino nacquero in principio di tempo quand'il mondo fu fatto, l'uno, cioè q3llo deli dui parenti nacq3 in principio dela fattione del mondo; l'altro unitiuo in fin de la formatione di quello, et quante uolte il mondo fu fatto, tante uolte questi dui amori all'hora nacquero; sì che secondo l'opinione dela generatione del mondo, bisogna che siano l'opinioni del quando l'amor nacq3. Tu o Sophia che sei deli fideli bisogna che creda, che l'amor diuino extrinseco & il mondano intrinseco, che sono li primi amori di poi di dio, nascessero quando il mondo fu creato di niente da lui. Del quando l'amor nacq3 mi par' hauer' inteso da te non solamente le diuerse opinioni di sauij: ma ancora la sententia fedele, ala quale deuemo appoggiarci, e basta assai per questa seconda dimanda. Vegniamo hormai a la terza

et dichiarami, se bisogna, onde amore nacque. se forsi ne'l mondo inferiore de la generatione, & corruttione, o ne'l celestiale del continuo moto, o nel spirituale de la pura intellettuale uisione! Di poi che tu hai inteso ne'l passato, che'l primo amore, che nacque fu l'amore estrinseco diuino co'l quale il mondo da dio creato fu creato, manifesto ti potrebbe essere, che appresso di Dio fusse il done l'amore nacque. Questo hauia bene in mente, Ma io non ti domando de l'amore diuino intrinseco, ne estrinseco, per esser piu alto di quello, che la mia mente puo attingere, ti domando de l'amore mondano. Et de l'amore mondano io t'ho detto che'l primo fu quello reciproco amore, che nacque fra il primo intelletto, et il Chaos, siche appresso loro prima l'amore nacque. Ancora di questo mi ricordo, ma questo amore e piu presto de li dui progenitori de'l mondo padre, et matre, secondo hai detto, che d'alcuna de le sue parti, io uoglio sapere de l'amore, che si troua ne'l mondo creato in quale de le sue parti prima nacque, se nela corruttibile, se nelo celeste

N 81
Risposta ala iij dimanda onde amor nacque.

o, se ne l'angelica, et in quale parte di ciascuna de

N 82 le parti. Quando piu distintamente si espri=
che l'amore mondano nacque nel mondo agelico. me la dimanda, la solutione viene manco litigiosa.

Ti rispondo, che l'amore primo nacque nel mondo an=
gelico, et che da quello nel celestiale, et corruttibile
fu participato. che ragione ti muove a dare
questa sententia? procedendo l'amore (come t'ho
detto) da pulchritudine, dove la pulchritudine e piu
immensa, piu antica, et coeterna, ivi l'amore pri=
ma debbe esser nato. Par che mi vogli ingan=
nare. A che modo? Perche mi dici, che
dove e la pulchritudine, ivi e l'amore. Et gia tu me
hai mostrato, che l'amore e dove la pulchritudine man=
ca. Io non t'inganno, tu sei quella, che te
stessa inganni. Io non t'ho detto, che l'amore consi=
sta ne la pulchritudine, Ma che procede da quel=
la, et che l'amore si trova dove e la pulchritudine
che'l causa non che sia in essa pulchritudine, ma in
quello a chi manca, et la desidera. Adunque
ove la pulchritudine piu manca, ivi piu debbe
essere amore, et ivi prima nato, et come sia che
il mondo inferiore e piu privo di pulchritudine

che'l celeste, et angelico ivi debbe essere piu copia d'Amore, et ivi prima si debbe tenere, che nascesse.

Ancora ti trovo o Sophia piu sottile, che saggia, così come la memoria de le cose dette ti deserve a contradire al vero, vorria che ti servisse piu presto à trovarlo. Non vedi tu che nō solamente mancare di pulchritudine causa amore, et desiderio di quella, ma principalmente quando è preconosciuta da l'amante a chi manca, et giudicata buona, ottima, desiderabile, et pulchra, all'hora si desidera per fruirla, et quanto la cognitione di quella è piu chiara ne l'amante, tanto il desiderio è piu intenso, et l'amore piu perfetto. Dimi adunque o Sophia in chi si trova questa cognitione piu perfetta ne'l mondo angelico o ne'l corruttibile?

Ne l'angelico certamente. Adunque ne l'angelico l'amore è piu perfetto, et ivi prima hebbe origine. Si secondo il conoscimento è l'amore in l'amante ragione hai di ponere il suo principio ne'l mondo intellettuale, ma io vedo, che non manco presuppone l'amore mancamento di pulchritudine che conoscimento di quella, et non manco procede

n° 83.
che deli dui che causano amore il conoscimēto p(er)de il mancamēto.

da l'uno, che da l'altro, anzi pare che'l manca=
mento sia la prima conditione ne l'amore, et di
poi quella la seconda è il conoscimento dela
pulchritudine, che manca sotto spetie di pulchro,
et desiderabile. ragione norria adunque, che dove
il mancamento è maggiore, ivi l'amore nascessi
cioè ne'l mondo inferiore, che se bene ivi el cono=
scimento non è tanto, come ne lo angelico, pure il
mancamento è maggiore, ilquale è il primo nela pro=
duttione d'amore. Se bene il mancamento
et la cognitione de'l pulchro sono cause productive
de l'amore, non solamente il mancamento non pre=
cede in l'essere causa la cognitione, ma anchora
non è eguale a lei. Come no, anzi il manca=
mento bisogna, che preceda la cognitione, come la
cosa nel'essere a la notitia di quella, che prima bi=
sogna, che manchi la cosa, che si conosca il suo
mancamento. È bene prima il mancame=
to, che'l conoscimento in successione temporale
ò vero originale, Però che bisogna, che manchi
(come dici) la cosa prima, che si conosca mancare:
ma non è prima in principalità de l'essere causa

de amore, perche il mancamento senza cognitio=
ne, nissuno amore, o, desiderio induce di cosa
buona, o, pulchra, vedrai gl'hòmini, che sono nudi
d'ingegno et cognitione esser privi de l'amore de=
la sapientia, et del desiderio de le dottrine. Ma
quando sopraviene al mancamento conoscimento
del pulchro, o, buono, che manca, quello cono=
scimento è quello che principalmente induce l'amore,
et il desiderio de la cosa pulchra. adunque ove
questo desiderio si trova accompagnato di mácamēto
di qualche grado di pulchritudine, come ne'l mon=
do angelico, ivi l'amore nacque, et non ne l'infe=
riore, ove il mancamento abbonda, et il conosci=
mento manca. Anchora non mi chiamo venta,
ne ti vo concedere che'l conoscimento esceda cosi
el mancamento, ne l'essere causa d'amore, pero=
che il conoscimento puo stare insieme con la pul=
chritudine; anzi ne l'universo coloro ch'hanno piu
pulchritudine, hanno piu cognitione, quale è piu
escellente pulchritudine, che la medesima cognitio=
ne si che'l conoscimento piu presto sta con la pul=
chritudine, che con el mancamento di quella, et

quanto è maggiore tanto meno sta con mancamẽto di pulchro, adunque dove il conoscimento è grãde, come nel mondo angelico, poco mancamento li può essere, et per conseguente poco desiderio, et amore; che poco desia, chi pocho mancamento ha nel mondo inferiore, ove il mancamento è grande, & la cognitione, et pulchritudine pocha: quì el desiderio et amore debbe essere piu inteso, et prima nato. Ben mi piace, che l'animo tuo ò Sophia non si vogli acquietare, fino che la speculata verità non li consuoni d'ogni banda in questo tuo dubio, Tu usi alcune equivocationi, che te'l fanno parere efficace; Dici che il conoscimento sta insieme con la pulchritudine et che è quella medesima, & non co'l mancamento di quella; et dici el vero del conoscimento, che è in habito, che è il piu perfetto, ma non de'el conoscimento, che è in potentia di quello, che manca. Dichiarami questa differentia meglio, che non mi pare intenderla bn.

Quella è escellente pulchritudine, che se stessa conosce, et quello è alto conoscimento, che è di sua propria pulchritudine, et questo conoscimẽto

non presuppone mancamento, anzi habito di cosa
pulchra, che è obietto del conoscimento, et ne l'u-
niverso quanto la pulchritudine è più escellente,
tanto è più conoscitiua di se stessa, et questo nõ
induce desiderio, ne amore, saluo se fusse per
reflussione relatiua in se stesso, e un altro co-
noscimento, che l'obbietto suo non è la pulchritudine,
che ha il conoscente, ma quella che gli manca, et
questo è quello, che genera il desiderio, & l'amo=
re in tutte le cose, che sono di poi de'l sommo pulchro.

Et questo secondo conoscimento, poiche pre-
suppone mancamento, et è di pulchritudine, che mã=
ca ne'l mondo inferiore, oue la pulchritudine mãca
debbe causare più amore, che ne'l mondo angelico,
doue il mancamento è pocho, che questa cognitio=
ne debbe essere proportionata a la pulchritudine,
che manca, la quale è suo obietto. Questo
è il tuo secondo inganno; sappi che come il pri=
mo conoscimento habituale è più escellente ne'l
più pulchro, et ne'l mondo angelico più che ne'l
inferiore, così questo secondo conoscimento pri=
uatiuo è maggiore in quelli superiori, che neli infe=

rioni, escetto nel sommo Dio, nel quale non c'è cognitione alcuna privatiua, per che la sua cognitione è di sua somma pulchritudine, ala quale niuno grado di perfettione manca. Pure non mi negherai, che a quelli superiori celesti angeli non manchi meno pulchritudine, che agli inferiori corruttibili, onde il desiderio di quella pulchritudine, che manca debbe esser più neli poveri inferiori, che neli ricchi angelichi.

Tu rettamente non concludi, perche nõ più quello a chi più manca di buono più desidera quel bono che li manca, ma quello, che più conosce quel bono, che li manca. Mira nela diversità de le cose inferiori che le parti deli elementi, et le pietre, et metalli a chi molti gradi di pulchritudine mãca, poco o niente la desiano, perche gli manca conoscimento del bene, che gli manca. Pur m'hai mostrato, che ancora loro hãno amore, & desiderio naturale. Si ma solamente a quel grado di perfettione a lloro connaturale, come il grave al centro, et il leve ala circumferentia: & il ferro ala propinquata calamita. Et

nienti di manco non hanno cognitioni. Gia t'ho detto, che la cognitione dela natura generale gli deserue ala directione nele sue perfettioni naturali, senza altra propria cognitione, onde l'amore, et desiderio loro non e, intellettiuo, ne sensitiuo ma solamente naturale, cioe diretto da la natura, no da se stesso, et cosi le piante, che sono le manco perfette deli viui, mancano dela pulchritudine grandemente, perche non la conoscono, non desiderano di quella, si non quel pocho, che appartiene ala sua perfettione naturale, et gl'animali sensitiui, a chi molto piu dela pulchritudine, et perfettione manca, che a gli huomini rationali, non hano una minima parte di desiderio, et amore del bene, che a loro manca, di quella, che ha l'homo, perochè la loro cognitione di quella pulchritudine mancante e pocha, & solamente si stende a le loro commodita sensitiue. Et l'amore loro, per essere sensitiuo, non puo desiare le bellezze intellettuali, che a loro, mancano, che sono le piu escellenti, ancora neli medesimi homini (come t'ho detto) quelli che sono d'ingegno piu debile, & manco conoscimento hano

sono quelli, a chi più de la pulchritudine & perfettione manca, & meno la desiano, & quali più ingeniosi, & savij sono, & a chi meno gli manca dela pulchra perfettione intellettuale, più intensamente l'amano, et più intensamente la desiano. et Pithagora ali sapienti chiamava philosophi: cioè amatori, o desideratori de la sapientia, però che chi ha più sapientia, conosce più quello, che gli manca dela perfettione di quella, & tanto più la desidera, che essendo la sapientia molto più ampla, & profonda, che l'intelletto humano, chi più nata nel suo divino pelago, conosce per la sua larghezza, & profondità, & tanto più desia attingere ali suoi perfetti termini a lui possibili, et l'acqua sua è come la salata, che a chi più di quella beve più sete pone, però che le delettationi dela sapientia non sono satiabili, come ogn'altra delettatione, anzi ogn'hora più desiderabili, & insatiabili, & però Salamone ne li suoi proverbij comparando la sapientia dice, Cerva d'amore, & Capriola di gratia, le affettioni sue in abbondantia ti diletta:

ranno d'ogn'hora; & ne l'amore suo crescerai sempre. Quando Sophia salirai per questa scala al mondo celeste, & angelico, troverai che quelli, che participano più la bellezza intellettuale del sommo pulchro, più conoscono quanto manca al più perfetto de li creati de la bellezza del suo creatore, & tanto più l'amano, & desiano eternalmente fruire, & nel maggiore grado di participatione, & unione a loro possibile, nela quale consiste la loro ultima felicità, sichè l'amore principalmente è in quella prima, et più perfetta intelligentia creata, per il quale fruisce unitiuamente la somma pulchritudine del suo creatore, da'l quale egli depende, & da lui successiuamente deriuano le altre intelligentie, & creature celesti discendendo di grado in grado fino al mondo inferiore, de'l quale solo l'homo è quello che gli può somigliare ne l'amore de la diuina pulchritudine per l'immortale intelletto, che il creatore in corpo corruttibile uolse largire, et solamente mediante l'amore de l'homo a la pulchritudine diuina si unisce il mondo inferiore, il quale è tutto per l'homo

con la diuinita causa prima, & fine ultimo de l'uni-
uerso, & somma pulchritudine amata, & desi=
diata in tutto, che altrimente il mondo inferiore saria
da dio totalmente diuiso, sichè ne'l mondo
creato ne la parte angelica l'amore nacque & di
li negl'altri fu partecipato. Già con questo
si acquetaria la mente, & concederia che l'amore
nascessi prima ne'l mondo angelico, & in quello
principalmente uigessi, se non che mi pare strano
ponere il minore mancamento di pulchritudine
maggiore conoscimento, & desiderio di cio che
manca, come affermi ne'l mondo intellettuale,
perochè (come già ho detto) queste cose ragione-
uolmente douerrebbeno essere proportionate, &
secondo el mancamento douria essere il conosci=
mento, et il desiderio de la pulchritudine, che mā-
ca, & se bene o Philone con le tue sottilita le tiri al
contrario, & tue ragioni non si possono cōtradire,
niente di manco la conclusione tua di sproportionan=
te il mancamento dal conoscimento, & desiderio
di quello, che manca, pare strana. Anco:
ra che habbiamo detto, che ne'l mondo angelico

per esser piu pulchro: chel corruttibile, sia minore N 84.
il mancamento dela pulchritudine, che neli inferiori,
perche oue la perfettione e maggiore, bisogna, che
la priuatione & mancamento di pulchritudine sia
minore, niente di manco quando considerarai li ter=
mini deli mancamenti dela pulchritudine, rispetto
del amore, et desiderio delquale e causa, trouerai
che non solamente il mondo angelico e equale nel
mancamento di quella a gli inferiori, ma ancora
escede et e maggiore il mancamento suo, per indur=
re maggiore desiderio, et amore del corruttibile.

che nel mõdo ãgelico nõ e mẽ mãcamẽto dela diuina pulchritudine, che nel corporeo.

Questo mi parrebbe piu strano ancora. Dimi la ra=
gione dela equalita deli mancamenti d'ambi i mondi,
et ancora (se'l si puo) del eccesso del mancamento
del angelico sopra quello del corruttibile.

Essendo la pulchritudine del creatore eccellente sopra
ogn'altra pulchritudine creata, et quella sola perfetta
pulchritudine, bisogna adunque che tu concedi, che el-
la sia la misura de tutte le altre bellezze, & che
per lei si compensino tutti li mancamenti dele perfet-
tioni de l'altre. Questo ti concedero bene, per=
che cosi e in effetto, che la pulchritudine diuina e

causa, fine & misura, di tutte le bellezze cre
ate, Ma di oltra. Concederai ancora, che
la bellezza diuina e immensa, & infinita, onde
niuna proportione commensuratiua ha con la piu
escellente de le bellezze create. Ancora
questo mi pare necessario, che'l creatore nó habbi
proportione in bellezza ad alcuna cosa creata,
peroche a la sua bellezza, sapienza, & ogn'
altra perfettione e incomparabile quella che si
troua in ogni creato. Ma questo titolo, che dai de
infinito a la pulchritudine sua, io non lo intendo,
peroche l'infinita dice dimensione interminata,
& imperfetta, che la qualita perfetta ha li suoi
termini, che la perficeno, & se la pulchritudine
diuina e perfettissima, debbe essere intera con
li suoi termini, & non infinita (come dici) tanto
piu che finito, & infinito sono conditioni di quan=
tita estensa, & numerata, la quale non si troua
se non neli corpi, & come sia che la pulchritudi=
ne diuina sia incorporea, & astratta d'ogni pas=
sione corporea. Non so come si possa dire infini=
ta. Non ti inganna la proprieta del vocabulo

infinito, che significa quantità interminata, & imperfetta: dela quale è molto rimota la pulchritudine divina: peroche noi non possiamo parlare di Dio, & dele cose incorporee, se in vocabuli alquanto incorporei, perche la medesima lingua, & prolatione nostra è in sè corporea, ancora dire perfetto è vocabulo incompetente a la divinità, perche vuol dire interamente fatto, & nela divinità non è fattione alcuna: ma vogliamo dire per perfetto, che è privato d'ogni defetto, & che contiene ogni perfettione. & vogliam dire per infinito, che la perfettione, sapientia, & pulchritudine del Creatore sono improportionabili et incomparabili a nessuna perfettione creata: peroche quello che mena ogni cosa creò, bisogna che esceda in perfettione le sue creature, che di sè son mancate, quanto escede il sommo essere a'l puro nihil, che è esso incommensurabile senza proportione, o incomparatione alcuna, il quale noi chiamiamo infinito, benche in sè sia integerrimo, & perfettissimo: ancora la pulchritudine, sapientia, essere, & ogni virtù divina si chiamano infinite, peroche non sono contratte a

N° 85
A che non si dica infinito, et perfetto in dio

alcuna essentia propria, né a alcuno suggetto termi-
nato; anzi tutte le perfettioni in lui sono astrattis-
sime, trascendenti, et infinite, perché non si finisce-
no per suggetto, et essentia propria, come se fini-
sceno le essere, et la pulchritudine d'ogni cosa creata

N° 86. Chel mancamento de la divina pulchritudine equale nel mondo angelico et corporeo.

per la sua propria essentia. Mi piace inten-
dere a che modo poniamo infinito nelle perfettioni di-
vine; di oltra adunque, come il mancamento dela
pulchritudine nel mondo angelico sia equale a quel-
lo del corruttibile. L'infinito egualmente di-
sta da ogni finito, o sia grande, o sia piccolo, però
che così è inconmensurabile per multiplicatione del
grande finito, come del piccolo. Questa cosa
pare ragionevole, pure a la fantasia è strana, che
un grande non habbi più proportione, et approssi-
matione con l'infinito, che un piccolo, et che nol
possa meglio commensurare. Dichiarami ti
prego questa sententia meglio. La fanta-
sia non bisogna, che impedisca la ragione, né
le tali come te o Sophia; bene vedi, che l'infinito
è inmensurabile d'ogni specie di misura grande
o piccola, che se d'alcuna si misurasse, per quella

si finiria

si finiria, et non sarrebbe infinito; onde a l'infi-
nito, ne mezzo, ne terzo, ne quanto, ne altra
parte si puo assignare, perche per quella si mi- N.B. che ogni bellezza crea-ta è improportionata a la divina
surerià. è adunque impartibile, indivisibile,
et immensurabile senza termine, et senza fine
et nissuna cosa finita per grande, et escellente,
che sia, gli è proportionabile in alcuna spetie di pro-
portione. Dami qualche esempio, perche me-
glio la fantasia s'acqueti. è'l tempo secondo
li philosophi è infinito, ne hebbe principio, ne ha-
uerà mai fine, benche noi fedeli tegnamo il cō-
trario. Ma secondo loro il tempo per essere in-
finito è incommensurabile di nissuna quantita
di tempo finito, onde è cosi improportionabile,
et incommensurabile da un migliaro d'anni,
come d'una hora siche nel tempo finito nō
meno numero di migliaia d'anni si contiene,
et escede, che di hora, perochè ne l'uno ne
l'altro puo commensurare la sua infinita.
Non negarai adunque o sophia che l'infinito
tempo non meno esceda et trascenda d'un mi-
gliaro d'anni, che d'una hora. Non si puo

H.

negare, che lo eccesso dela infinita non sia a
N.° 87. un medesimo modo eccesso infinito tanto del
che ogni bellezza creata è improportionata ala diuina. grande quanto del piccolo. Adunque la
pulchritudine diuina, che è infinita non meno
escede la piu pulchra dele intelligentie separate
di materia, chel men pulchro deli corpi corruttibi=
li, essendo ella di tutti misura, et nissuno mi=
sura di lei. Tanto adunque manca a'l primo an=
gelo di quella somma pulchritudine, quanto
manca a'l piu vile vermine dela terra. sono
adunque li mancamenti eguali, cioè chel man=
camento dela pulchritudine d'ogni creatura rispet=
to a quella del creatore è infinito, et l'infinito
è equale a l'infinito in modo di dire, benche la
qualità sia condicione de'l finito, essendo la
pulchritudine diuina perfettamente astratta
d'ogni subietto, et propria terminatione a nissu=
na comparatione tiene con qual si voglia pulchri=
tudine concreta, et terminata, come infinito a
finito. Mi pare necessario, che li mancamé=
ti sieno eguali a uno modo, ma mi restano dui
dubij in questo. il primo, che se egualmente dista

il mondo angelico, et il corruttibile da l'immensa pulchritudine divina, non douria esser l'uno piu perfetto del'altro, che la perfettione de le creature pare che consista nela approssimatione del creatore piu o manco, e'l secondo che dici di nissuna creatura ha proportione co'l creatore, & come puo stare questo con cio che dice la scrittura, che l'homo sia fatto a l'imagine, et similitudine di Dio, et già da te ho inteso che il mõdo e imagine, et similitudine di Dio, et non e dubio chel mondo angelico e piu simile ala divinita, che tutto il resto. Poi l'imagine debbe esser

il divino imaginato, ma bene gli sara simulacro, si=
militudine et imagine, Puo dunq3 l'homo, et il
mondo creato, & prima l'angelico essere imagine,
& simulacro di dio, senza havere proportione mise=
rabile a sua immensa pulchritudine (come t'ho detto)
Onde il Propheta dice a chi somigliate Dio &
qual simulacro comparate a esso! et in altro luogo
dice. A chi mi assomigliate proporationalmente! di=
ce il santo alzate al cielo gl'occhi nostri & vedere
chi creo questi, chi produsse innumero l'exercito loro
& tutti chiama per nome per la somma virtu, &
immensa potentia, Nissun loco non e privato, mi=
ra o Sophia quanto chiaro questo santo propheta
ne mostro l'infinita excellentia, & improportione,
che ha il creatore con le creature, etiamdio con
le celesti & angelice alequali dice havere produtti
tutti innumeratamente, & ciascuno con propria
essentia. et nome et per la sua omnipotentia, & im-
mensa virtu loro hanno essere, & non sono privati,
che da se loro sono niente, poiche comparatione, o
proportione puo havere il niente con quella fontana
di essere, chel niente da se produce in essere, et niesol-

lenti gradi di perfettione, et pero Anna nela sua oratione dice Non è alcuno santo, come tu Dio, perche nissuno non è senza di te, che non si puo comparare quello, che riceve l'essere con quello da chi el riceve. Tu m'hai mostrato l'egualita del mancamento dela pulchritudine nel mondo ágelico, & corruttibile. Ti resta a dimostrarmi, come ancora sia maggiore quello de l'angelico, il quale (oltra che è strano) pare che implichi contraditione, che se sono eguali, l'uno non debbe essere maggiore che l'altro.

N.º 88. Come il mácamento dela pulchritudine diuina nel mõdo angelico nõ solo è eguale ma maggiore del corporeo.

La ragione dela egualita tu l'hai intesa ti ho detto, che è ancora maggiore il mancamento di pulchritudine nel mondo angelico, perochè piu il conosce, che essendo un mancamento medesimo in due persone, in quella si fa maggiore, che piu il conosce, & in quella induce maggiore desio di cio che gli manca. Quando civili, & signorili ornamenti egualmente mancano a uno nobile, & a uno rustico, in quali di loro fano maggiore mancamento or nel nobile, che conosce il mancamento, che gli causano, o nel rustico, che non sa che sieno? o in qual piu li desia? Nel nobile certamente, che quello,

che no'l tiene non ha mancamento, ne desio di quello, che gli manca. Cosi ancora che q̃llo, che manca del'infinita pulchritudine al mõdo celeste, & corruttibile: sia egualmente infinito, Pure ne l'angelico, oue piu si conosce l'immensa pulchritudine, che manca, il mancamento si fa maggiore per incitare maggiore desiderio, & produrre piu intenso amore, che nel mondo inferiore, onde si bene il mancamento rispetto dela diuina pulchritudine e eguale piu per il difetto del conoscimento il mancamento e minore, & il desiderio, & amore di quello e piu remisso. siche la equalita del mancamento neli dui mondi e per rispetto dela cosa, che manca, che e egualmente infinita, & il piu, & manco e rispetto di quelli a chi mãca secondo piu il conoscono, & piu il desiano, & amano. Assai chiaro intendo come il mancamento dela pulchritudine nel mondo angelico non solamente e eguale a quello del mondo inferiore, ma ancora maggiore. onde con ragione il desiderio, & l'amore e molto piu ardente intenso, & escellente, & con ragione si puo affirmare,

che ivi prima nascessi, ma mi resta l'animo
inquieto dela dignita del mondo angelico: pero-
che essendo il mancamento dela pulchritudine
imperfettione, oue il mancamento e maggiore
debbe esser l'imperfettione maggiore, seguita-
ria, chel mondo angelico a chi piu manca de la
pulchritudine, secondo te, fusse piu defettoso,

N°. 89 chel maggior mácamẽto dela pulchritudine diuino nel mõdo angelico induce maggior pfettione.

& manco perfetto del corruttibile, che e assur-
do. Seguiria l'inconueniente che dici se'l
mancamento di pulchritudine, il quale t'ho detto
esser maggiore nel mondo angelico, che nel
corruttibile, fusse mancamento assolutamente
priuatiuo, perche questo ueramente induce di-
fetto in quello, in chi e, & quanto e maggiore,
tanto il difetto e maggiore. Ma io nõ ho detto che
simil mancamento sia maggiore nel mondo an-
gelico ma solamente il mãcamento incitatiuo &
produttiuo d'amore, & desiderio, il quale non e
difetto nele cose create, anzi piu presto perfettiõe
onde raggioneuolmente debbe esser maggiore nel
mondo angelico, che nel corruttibile. ⸿ La di-
uersita de uocabuli non mi satia. Dichiarami

queste due maniere di mancamenti, cioè priuatiuo, et produttiuo d'amore & la differentia, che è fra l'uno et l'altro. Il mancamento d'ogni perfettione può essere in atto solamente essendo pure la potentia di quella laquale propriamente si chiama carentia, o; ueramente, che manchi atto, & potentia insieme, & chiamano questa priuatione assoluta. Dammi l'essempio et tradici. Ne le cose artificiali uedrai un legno rozzo a chi manca la forma, & bellezza d'una statua d'Apolline, niente di manco in potentia a q̃l: la, pero una portione d'acqua, così come è priuata in atto di forma di statua, così ancora è priuata in potentia, perche d'acqua non si può fare statua, come di legno quel primo mancamento, che nõ è denudato di potentia si chiama carentia, quest' altro a chi ancora manca con l'atto la potentia si chiama assoluta priuatione, & nele cose naturali la materia prima, che è nel foco, o, nel'acqua, se bene gli manca la forma, & essentia di aere in atto, Nõ pero gli manca in potentia che del fuoco si può fare aria, & così de l'acqua, niente di manco la forma

N.° 90 Differentia fra il mancamento p̃uatiuo et produttiuo d'amore.

di stella, di sole, o di Luna, overo celeste non so=
lamente in atto, ma ancora in potentia, peroche
la materia prima non ha potentia, ne possibili=
ta a farsi cielo, ne stella. Questa differentia
è nel mancamento dela pulchritudine angelica al modo
al corruttibile, che nel angelico il mancamento
suo è carentia, et mancamento in atto solamente,
Ma non manca in conoscimento, & inclinatione,
che è come la potentia nela materia prima, & co=
si come in quella il mancamento del'atto gli da
inclinatione, & desiderio a ogni forma, di che
ella è in potentia, Cosi la cognitione, & inclina=
tione angelicha ala somma pulchritudine qua=
le li manca, gli da intensissimo amore, & ar=
dentissimo desiderio. Questo mancamento è
privatione assoluta, che chi conosce, & desia cio che
gli manca, non è del tutto privato di quella, per
che'l conoscimento d'uno essere potentiale di quello
che manca, & cosi è l'amore, et il desiderio. Ma
nel mondo inferiore, ove non è tale conoscimento,
& desiderio di questa somma pulchritudine, con
l'atto manca la potentia di quella, & tale manca=

mento e privatione assoluta, et vero difetto, non
già il conoscitivo incitativo & produttivo d'amo=
re, che quello è perfettione ne le cose create, & ne le
più eccellenti questo mancamento si trova maggiore,
cioè più cognoscitivo, & incitativo d'amore, che
nel corruttibile, & il privativo minore, e nel cor=
ruttibile il contrario che'l mancamento incitativo
è minore, et il privativo maggiore, onde egli è
manco perfetto, & più defettuoso. Vedo bene
la differentia, che è infra el mancamento di pulchri=
tudine conoscitivo, et productivo d'amore del quale
più si trova nel mondo intellettuale, al privativo na=
do di cognitione, & amore del quale più si trova nel mõ=
do corruttibile, & conosco come l'uno importa per=
fettione, & l'altro difetto. Ma mi restano due cose du=
biose, prima che'l mancamento del mondo inferiore
non si può chiamare assolutamente privativo, perchè
ancora in quello si conosce la somma pulchritudine et
è desiata da gli huomini, che sono parte di quello. La
seconda, che quello mancamento conoscitivo et desi=
derativo de la somma pulchritudine, non pare che possi
stare con l'essere in potentia de la cosa, che manca in-

atto (come hai detto) pero che la potentia si puo ridurre a atto, et in suo pulchro finito, puo hauere pulchritudine infinita, Laquale e quella, che dici, che conosci, et desia. La terza, che mi pare strano che dio in alcuna cosa creata metta conosimento, et desiderio di cosa, che gli manchi, et impossibile a loro d'acquistare, come sarrebbe quello, ch dici del mondo angelico. Soluimi o philone questi dubij, perche meglio m'acqueti l'animo in questa materia del donde l'amore nacque. Simili dubitationi da te aspettano sono a proposito, perche con la solutione di quelle piu interamente conoscerai, che l'amore nacque ne'l mondo angelico, (come t'ho detto). Ala prima ti dico, che ne'l mondo corruttibile non e lucida cognitione dela somma pulchritudine diuina, perche questa non si puo hauere, se non per intelletto in atto separato di materia, che e specchio capace dela transfiguratione dela diuina bellezza tale intelletto non si troua ne'l mondo inferiore, perche li elementi misti inanimati, plante, & animali mancano de l'intelletto. & l'homo che

n° 91. che l'homo uede dio per indiretto come sole ne lo specchio

l'ha, l'ha potentiale che intende le essentie cor=
poree pigliate dali sensi, & quello, che piu si
puo sollevare quando e nutrito da vera sapie(n)tia,
et venire in cognitione delle essentie incorporee me=
diante le corporee, come per il movimento deli
cieli si viene a conoscimento deli motori loro, che
sono virtu incorporee, & intellettuali, & per suc=
cessione venire in cognitione dela prima causa, co=
me deli primi motori, ma questo e come veder il
lucido corpo del sole in acqua, o in altro dia=
phano, perche la debile vista non lo puo vedere
di diretto in se stesso, che cosi il nostro intelletto
humano nele corporee vede l'incorporee, et se bene
conosce che la prima causa e immensa & infini=
ta la conosce per l'effetto suo, che e l'universo cor=
poreo, et per l'opra conosce il maestro, no(n) che'l co=
nosca direttamente per se stesso vedendo la sua ñ 92.
propria mente, et essentia, come fa il mondo angelico, che l'angelo vede
che per essere intelletti separati da materia, sono ca= dio di diretto co=
paci a vedere, overo imprimersi in loro direttame(n)= me l'aquila il
te, & immediatamente la chiara pulchritudine di= sole.
vina, come l'occhio de l'aquila, che e capace di veder

direttamente il Lucido sole, non in enigmate.

e tu non m'hai mostrato che lo'ntelletto humano qualche volta viene in tanta perfettione, che si può sollevare a copularsi con l'intelletto divino, overo angelico separato da materia, et fruirlo in atto vedendolo direttamente et non per discorso potentiale, ne mezzo corporeo.

Questo è vero, & li philosophi tengono, che l'intelletto nostro si possa copulare con l'intelletto agente separato da materia, che è del mondo angelico. Ma quando viene in questo grado nó è piu intelletto humano potentiale, ne corporeo ne è del mondo corruttibile, ma egli o è gia fatto del mondo angelico, et mezzo fra l'humano, et angelico.

Perche mezzo, et non del tutto angelico?

perche copulandosi con l'angelico bisogna che sia inferiore a lui, che quel che si copula è inferiore a quello col quale si copula cosi come l'angelo è inferiore a la divina pulchritudine con la copulatione dela qual vien felicitato. Si che l'intelletto copulato è a l'angelico quasi come l'an=

gelico al divino, et mezzo fra l'intelletto hu=
mano et l'angelico, come l'angelico è mezzo fra
lui et il divino; se bene il divino per essere in=
finito eccede molto più del mezzo che sia ultimo
grado di pulchritudine improportionabile a l'altro.
Sono adunque quattro gradi d'intelletto, cioè humano N.º 94
copulativo angelico, et divino, et l'humano si divide De V. gradi
in dui, cioè in potentia, come quel de l'ignoranti, et d'intelletti.
in habito, come quello de' sapienti, et così sono cinque.
Onde conoscerai che l'intelletto humano ancora il
copulativo non può percipere (secondo il Philosopho)
la pulchritudine divina di diretto, né haver la unione
et cognitione di quella, et però il desiderio et amo=
re non può di diretto dirizzarsi in quella, nó cogno=
sciuta pulchritudine se non fusse confusamente
per la cognitione havuta de la prima causa, et primo
motore, mediante li corpi, la quale nó è perfetta, né
retta cognitione; né può indurre quello pieno amore,
né intenso desiderio che a quella somma pulchritudi=
ne si richiede. Può ben conoscere ne la
copulatione la essentia de l'intelletto agente, la pul=
chritudine de la quale è infinita, verso la quale si di=

rizza il suo amore, et desiderio, et mediante quella, o vero in quella vede, et desia la pulchritudine divina, come in uno mezzo cristallino, o vero in chiaro specchio, ma non in se stessa immediatamente, come fa l'intelletto angelico.

Pure mi ricordo che hai detto, che l'anime di santi patri propheti furono copulate có la medesima divinita.

Quello che hora t'ho detto e secondo il philosopho, che investiga la maggiore perfettione, in che l'huomo naturalmente puo attingere; ma la sacra scrittura ne mostra quanto piu alto puo volare l'intelletto humano, quando e fatto per gratia di Dio prophetico, et eletto de la divinita, perche all'hora puo havere la copulatione con la pulchritudine divina immediatamente, come qual si voglia deli angeli.

Et ogni propheta e forsi pervenuto a tal grado di visione divina?

No, eccetto Moise che fu principe di propheti, pero che tutti gl'altri hanno havuta la prophetia mediante angelo, et la fantasia loro participava có l'intelletto in la sua copulatione, onde la prophetia loro vecchia

N° ·95· che solo tra tro pheti l'intelletto di Moise fu puro angelico.

la maggior parte in sogni et addormimenti co figure,
et essendo per fantasia sichome di Pero. Moise prophetizza-
va in vigilia con l'intelletto chiaro nel mondo di
fantasia incorporato con essa divinita senza
mezzo di angeli, et senza figura, ne fantasmi
alcuni. et secondo la prima sua perfectione nuovo.
Onde mormorando Aaron, et Maria, fratello,
et sorella di Moise di lui, dicendo, che ancora
loro erano propheti come lui, Dio gli disse,
che non erano pari. Dicendo, se uno prophetezza
a vostro in specchio et in sogno, cioe mediante lo
specchio de l'angelo, et con societa de la fantasia
sonnifera, et seguita non e cosi mio servo Moisi
che in tutta casa mia e fidelis parlo con lui a boc-
ca a bocca in visione et non in enigmate et la
figura de dio vede, cioe che e cognoscitore fidele
di tutte le idee nelle sue ornamenti divina, et che
prophetiza a bocca a bocca, non per intercessio-
ne angelica, ma con chiare intellettuali visioni,
senza sogno et enigmate, et finalmente come
il primo degli angeli la pulcherrima figura di Dio
vede sicche di questo solo haviamo notitia che

hebbi tanta la visione divina come angelico,
et non alcun altro propheta; per però la sacra
scrittura dice di lui che Moisè parlava a Dio
faccie ad faccie, come parla un huomo al suo
compagno, cioè che di diretto prophetizando
vedea la visione divina. Se lui in vita
poté venire a tanta sollevatione, che debbe
essere stato poi de la morte, essendo l'anima
già distaccata da l'impedimenti corporei?
Credi che con maggiore facilità la sua copula-
tione fu allhora più intima con la divinità,
et con maggiore unione, et sempre continua
senza interpositione, quel che vivendo non
poteva essere. Che non solamente Moisè te-
nemo in morte essersi copulato immediate
con la divinità, ma ancora molti degl'altri
propheti et santi padri l'hanno conseguito
in morte, se bene in vita nel modo che Moisè
non l'han conseguito. Ho intesa a suffi-
cientia la solutione del mio primo dubio; vor-
rei che mi solvessi il secondo, come può
essere che l'angelo sia impetrato per conosce-

mento desiderativo a la infinita pulchritudine,
laquale è impossibile, che acquisti in atto:

Impossibile è che il finito venga a esser infinito, come è possibile, che la creatura sia fatta creatore, et per tale acquisto non si trova potentia nele anime dei beati, ma sono in potentia a copularsi et unirsi con l'infinita pulchritudine di Dio se bene loro sono finiti, & in questo sta la cognitione, che hanno di sua immensa bellezza, & l'amore, & inclinatione gli indrizza a quello.

Come l'infinito può esser conosciuto da l'infinito & l'infinita pulchritudine, come si può imprimere in mente finita. Questo non è strano, perche la cosa conosciuta sta, & s'imprime nel conoscente, secondo il modo, & natura di esso conoscente, et non del conosciuto. Mira che tutto l'hemisperio è ministro a l'occhio, et impresso nela minima pupilla, Non già secondo la grandezza & natura celeste, ma secondo è capace la quantità, & virtu dela pupilla, così l'infinita pulchritudine

N.° 96. che 'l finito, può conoscer l'infinito in modo finito.

s'imprime nela finita mente angelica, o beata,
non secondo il modo dela sua infinità. Ma
secondo la finita capacità dela mente che
la conosce: che l'occhio del'aquila vede, &
si trasfigura in quello il lucido, et gran sole
dentramente, non come gli è in sé, ma come
l'occhio de l'aquila è capace di riceverlo. Un'
altro conoscimento dela immensa pulchritudi-
ne divina, che si agguaglia a quella, il quale
è quello, che'l sommo dio ha di sua propria
bellezza, & è come se il sole con la sua
lucidità, che è visibile vedesse se stesso che quella
saria cognitione perfetta, perochè la cognitio-
ne si agguaglia al conosciuto. Sono adunque

N° 97 Tre visioni di dio

tre visioni di dio, come del sole. La infima de
l'intelletto humano, che vede la pulchritudine
divina in enigmate del'universo corporeo, che
è simulacro di quella, tale come l'occhio huma-
no, che vede il lucido corpo del sole trasfigu-
rato in acqua, o in altro diaphano impresso,
perochè di diretto non è capace di vederlo. Il
secondo è da l'intelletto angelico, che vede l'im-

mensa pulchritudine divina di diretto, non
agguagliandosi con subietto, ma ricevendola
secondo l'infinita sua capacita, cosi come l'oc-
chio di l'aquila vede il chiaro sole. La terza
e la visione de l'intelletto divino de la sua im-
mensa pulchritudine, la qual cosa agguaglia
con l'obietto, come se'l lucido sole se stesso ve-
desse. Mi piace la tua solutione di questo
secondo dubio, ma mi resta pure difficile, che
essendo gli angeli immutabili, et sempre in
un grado di felicita, come puo essere, che sieno
in potentia a qualche perfettione, prima d'esser
in atto, come hai detto, de la loro copulatione divina,
et se loro sono sempre copulati con la divinita,
non bisogna disio, ne amore per quello, che sem-
pre hanno, che come dici, si disia cio che manca,
et non quello, che sempre si possede.
Essendo tanto piu eccellente obietto del conoscente, N.º 98
non e strano che sempre possa crescere la cognitione, che la felicita copulativa de l'angelo sempre cresce.
et unione copulativa de la mente finita con l'infinita
pulchritudine, mediante il desiderio, et amore, che
si causa nel gran mancamento de la somma pulchri-

tudine conosciuta per sempre fruire per la copulatione, et contemplatione unitiva di quella; et si bene li angeli non sono temporali la eternità loro non è infinita, ne tutta insieme senza successione, come la eternità divina; onde essi si bene sono corporei, et non hanno moto corporale, hanno moto intellettuale nela sua prima causa ultimo fine con contemplatione, et copulatione successiva, ala quale successione le philosophi chiamano euo angelico, che è mezzo fra il tempo del

N.° 99. Differentia fra tempo euo et eternità.

mondo corporeo et la eternità divina, et in tale successione può stare potentia, amore et desiderio intellettuale, et adherentia successiva et unitiva, secondo t'ho detto; et quando bene ti concedessi, che essi sono sempre in uno grado di copulatione, non però mancaria l'amore et desio dela continuatione di quella in eterno; che come t'ho detto le cose buone possedute s'amano desiderando sempre fruirle con perpetua dilettatione, si che l'amore angelico si dirizza sempre nela divina pulchritudine intensivamente et estensivamente. Ho satisfattione del secondo dubbio di

qualche cosa in solutione del terzo. Col già detto
nela solutione del secondo è manifesta la solu-
tione dell terzo. Si concede, che ne Dio, ne la
natura non pongano in alcuna creatura in vero
amore, ne desiderio, o vero inclinatione, o ad-
herentia, a se non conseguire, o a essere cosa possi- N.° 100
bile, et non al meno et manifesto impossibile, che amore non è
et però vedrai, che uno huomo non desia andare del puro im-
con li piedi in Cielo, o volare co l'ali, o essere possibile
una stella, o haverla in mano, ne cose simili,
che se ben sono degne, et mancano, et che sia co-
nosciuta la sua dignità, non però sono desiderate,
perchè l'impossibilità loro è manifesta. Onde man-
cando la speranza di conseguirle, manca il deside-
rio, perochè la speranza di acquistare la cosa che
diletta, quando è conosciuta et manca incita l'a-
more et desio per acquistarla, et quando la spe-
ranza è lenta, l'amore non è mai intero, ne il de-
siderio ardente, et quando è priva, per essere l'ac-
quisto impossibile, se priva ancora l'amore, et il desio
del conoscente. Ma l'amore et il desiderio angelico
di fruire l'immensa pulchritudine divina, non è

di cosa aloro impossibile disperata, che (come é ho detto) loro possano, et sperano conseguire et fruire quella, come propria felicita; et in quella sempre si dirigeno et conuertono come proprio fine non ostante che ella sia infinita, et li angeli finiti. Ho bene intesa la solutione del terzo, et veggio, che tu ne l'amore accresci una quarta conditione, che oltra, che bisogna, che sia di cosa pulchra et conosciuta de l'amante, et che in qualche modo gli manche, o possa mancar, bisogna ancora secondo te che sia possibile conseguirla, et si habbi speranza de acquistarsi, il che pare ragioneuole: ma trouiamo esperienza in contrario. Vediamo, che l'huomini naturalmente desiano di mai nõ morire, laqualcosa é impossibile manifesta. et senza speranza coloro chi el desiano non credeno interamente che sia impossibile, hanno inteso per le historie legali che Enoch & Elia et ancora san Joan Euangelista sono immortali, et in corpo, et in anima, se bene uedeno essere stato per miracolo, onde ciascuno pensa che a loro dio porria fare

N.o 101. Perche l'homo desia de nõ morire essendo impossibile

simile

simile miraculo, et pero con questa possibilita si=
giunta qualche remota speranza, laquale incita
un lento desiderio, massimamente per essere
la morte horribile, et la corruttione propria odio=
sa a chi vive, et il desiderio non e di acquistare
cosa nuova, ma di non perdere la vita, che si tro=
va, laquale trovandosi di presente e facile cosa
ingannarsi l'homo a desiarla, che non si perda,
se bene naturalmente e impossibile, che'l desiderio
di cio e talmente lento, che puo essere di cosa
impossibile, et imaginabile, essendo di tanta impor=
tantia al desiderante, et ancora ti dirro, che'l
fundamento di questo desiderio non e vano in se,
se bene e alquanto ingannoso, pero che'l desi=
derio del homo d'essere immortale e veramente
possibile, che la essentia de l'huomo (come retta=
mente Platone vole) non e altro, che la sua ani=
ma intellettiva, laquale per la virtu, sapien=
tia, et cognitione, et amore divino si fa gloriosa
et immortale che quelli, che sono in pene non li chia=
mo interamente immortali, che la pena e privatio=
ne dela visione divina, che a l'anima si puo repu=

o.

N°. 102. prova l'immortalità de l'anima per il natural desio de l'homo di mai non morire.

tare mortalita, se bene de'l tutto non e anihilata, l'huomini ingannati in che l'esser corporeo sia la sua propria essentia, si credono che'l naturale desio de la immortalita sia ne'l esser corporeo, il quale in effetto non e se no ne li spirituali, (come t'ho detto) da questo intenderai, o Sophia la certezza de l'anima intellettiva humana, che se l'huomo no fosse veramente immortale, secondo l'anima intellettiva, che e il vero huomo, non desiderariano tutti li huomini l'immortalita come desiano, che gl'altri animali, cosi come sono veramente mortali, cosi puoi pensare, che non pensano, non conoscono, non desiano, et non sperano l'immortalita, ne forsi ancora conoscano che sia l'immortalita, se bene fuggono da'l danno, et doglia, perochè la cognitione de li contrarij è una medesima, l'homo che conosce l'amore, conosce et procura l'immortalita sua, cioe de la sua anima, et questo ne'l faria se non fosse possibile conseguirlo a'l modo che t'ho detto. Da questo vero desiderio proviene il desiderio fallace, che non mora il corpo, accompagnato da l'altre cagioni,

che t'ho detto. Mi chiamo contenta de le solu=
tioni de li miei dubij, et conosco che l'amore
de l'universo creato veramente nacque ne'l mon-
do angelico, ma solamente me è contra quello
che mi hai detto di Platone, che dice l'amore
non essere Dio, ma un gran Demone. Già ho
inteso, che'l l'ordine de li Demoni Platone il fa
inferiore a quello de li Dei, cioè de li angeli.
Adunque non principia, secondo lui, l'amore ne'l
mondo angelico, ma ne'l Demoniaco, et per
questa ragione li angeli debbono essere totalmé-
te privi d'amore, perochè non è giusto che'l De-
mone, che è inferiore, influisca amore ne li suoi
superiori, cioè ne li angeli, come influisce ali huo-
mini, a i quali è superiore. Noi habbiamo
confabulato de l'amore de l'universo più univer=
salmente di quello, che fece Platone ne'l suo con-
uiuio, perochè noi qui trattiamo de'l principio de
l'amore in tutto el mondo creato, et egli solamēte
de'l principio de l'amore humano, il quale tenen=
do alcuni, che fusse un Dio, o vero Idea, che con=
tinuamente influisca quest'amore a gli huomini,

Platone contra quelli dice, che nó puo essere Dio, perche li dei infondono perfettioni et bellezza in habito, come loro, che sono ueramente perfetti, et pulchri. ma l'amore ne li humani non é possessione, ne perfettione di pulchritudine, ma desiderio di quella, che manca; onde la sua pulchritudine e solamente in potentia, et non in atto, ne habito, come in effetto é neli angeli, che ueramente amore é la prima passione de l'anima, che l'essere suo consiste in inherentia potentiale ala pulchritudine amata, et pero Platone pone suo principio inferiore deli Dei, cioe demone, la pulchritudine del quale é in potentia á rispetto de l'angelica, che é in atto, et cosi come Platone pone ali perfettioni attuali scientie, et sapientie humane in atto, li Dei loro Idee per principij; cosi ale potentie, uirtuti, et passioni de l'anima, pone li demoni inferiori de li Dei per principio, essendo l'amore (come t'ho detto) la prima passione de l'anima, pone un magno, et primo Demone per suo principio, ma l'amore.

di che parliamo ne li angeli non è passione cor-
porea, ma inherentia intellettuale ne la somma
pulchritudine, onde questo esceda li Demoni,
et homini infirmi, et è principio de l'amore che 'l
mondo creato: il che non nega Platone, che
esso medesimo pone amore nel sommo Dio par-
ticipato ali altri Dei, così come quello del De-
mone ali humani, ma per essere più alto di
quello, non ne fa un commune parlare di am-
bi dui: come haviamo fatto noi. S. An-
cora di questo ultimo dubio sono satisfatta,
solamente vorrei sapere da te in questa parte,
come l'amore il quale nacque nel mondo ange-
lico di li proceda, et si participi a tutto l'univer-
so creato, et se li angeli participano tutti nel
amore de la divina pulchritudine immediatamente
loro, overo l'uno mediante l'altro superiori ali
Li angeli participano ne l'amore divino al mo-
do che fruiscono la sua visione, et in questo li Phi-
losophi, Theologi et Arabi sono discrepanti, la
schola di Avicenna, et Algazeli, et il nostro Rabi
Moise, et altri tengano che la prima causa sia sop[ra]

N° 103.
Diversità di ph[ilosophi] come li angeli participano la visione divina.

tutte l'intelligentie motrice deli cieli, causa, et fine amato da tutte laquale essendo simplicissima unita con l'amore de la sua immensa pulchritudine, immediate da se sola la prima intelligentia motrice del primo cielo producta, et quella sola fruisse la visione et unione diuina immediatamente, perochè l'amore suo tende immediate nela diuinita sua propria causa, et dileetissimo fine. Questa intelligentia ha due contemplationi, l'una de la pulchritudine de la sua causa, et per virtu, et amore di quella produce ancora ella la seconda intelligentia, la seconda è la contemplatione de la sua propria pulchritudine, et per virtu, et amore de la quale produce il primo orbe composto di corpo incorruttibile circular, et di anima intellectiua amatrice de la sua intelligentia, de la quale è perpetua motrice, come suo proprio fine amato. La seconda intelligentia contempla la pulchritudine diuina non immediate, ma mediante quella, come chi vedesse la luce del sole mediante un vetro

cristallino, et ella ancora ha due contemplationi,
quella dela pulchritudine de la sua causa, per
uirtu et amore dela quale produce la tertia intel-
ligentia, et quella dela pulchritudine di se stessa,
perla quale produce il secondo orbe a se appropria-
to in continuo mouimento. A questo modo pongano
la produttione, et contemplationi di tutte le intel-
ligentie, et orbi celesti successiuamente, et inca-
tenatamente siano otto li orbi, come teneuano li
greci, o, noue, come li Arabi, o, dieci, come l'anti-
chi Hebrei, et alcuni moderni, el numero de le
intelligentie mouitrici, et per uirtu de le loro anime,
come il numero deli cieli, liquali si mouano con-
tinue di se in se circularmente per la cognitione,
et amore, che ha l'anima loro ala sua intelligentia
et ala somma pulchritudine rilucente in quella,
laquale tutti seguono per copularsi, et felicitar-
si con lei, come in ultimo, et felicissimo fine,
et il piu inferiore deli motori, cioe quello, che l'orbe
dela luna per la contemplatione, et amore dela
pulchritudine di se stesso produce l'orbe de la lu-
na, che egli sempre muoue, et per la contemplatio[n]e,

N.o 104. L'incarnatione dell'universo di Avicenna a modo di circulo.

et amore dela pulchritudine de la sua causa, dicamo che produce l'intelletto agente, che e l'intelligentia del mondo inferiore, che e quasi l'anima del mondo, che pone Platone, dicano che questa ultima intelligentia e datrice di tutte le forme in diversi gradi, et specie del mondo inferiore nela materia prima, per la contemplatione et amore dela sua propria bellezza, laquale sempre muove di forma in forma per la generatione, et successione continua, et per la contemplatione, et amore de la bellezza dela sua causa, produce l'intelletto humano ultimo deli intelletti, primo in potentia, et di poi illuminandolo il riduce in atto, et habito sapiente, di maniera che si puo collevare per forza d'amore, et desio a copularsi col medesimo intelletto agente, et vedere in questo, come in ultimo mezzo o specchio cristallino l'immensa pulchritudine divina, et felicitarsi in quella con eterna delettatione, come in ultimo fine di tutto l'universo creato, in modo che havendo declinato l'essentie creati di grado in grado non solamente fino

al ultimo orbe di la luna, ma ancora fino a la infima materia prima; di li si torna a sollevar essa materia prima con inclinatione, amore, et disio di approssimarsi a la perfettione divina de la quale ella è la più lontana, ascendendo di grado in grado ne le forme et perfettioni formali, prima ne le forme de li elementi, secondo ne le forme de li misti inanimati, terzo in quelle de le piante, quarto ne le spetie de li animali, quinto ne la forma rationale humana in potentia, sesto l'intelletto in atto, overo in habito, settimo a l'intelletto copulativo cô la sûma pulchritudine mediante l'intelletto agente. Et in questa maniera li Arabi fanno una linea circular de l'universo, il principio de la quale è la divinità, et da lei succedendo incatenatamente d'uno in uno viene a la materia prima, che è la più distante da quella, et da lei va estendendo, et approssimandosi di grado in grado, finchè si torna a finire in quel punto da'l quale principiò, cioè ne la pulchritudine divina per la copulatione de l'intelletto humano con quella. Ho inteso come questi

Arabi intendono che l'amore discenda da'l capo del mondo angelico fino a l'ultimo del mondo inferiore, et che di li ascende fino al suo primo principio tutto successiuamente di grado in grado con l'ordine mirabile in forma circulare con segnalato principio. Io non uoglio pero giudicare quanto questa opinione habbi del uero, ma dolo ingenioso, et apparente, e molto ornata. S. Dimi la discrepātia de l'altri Arabi in questo. Gia credo hauerti ditto unaltra uolta che Auerrois, come puro Aristotelico, le cose che non troua in Aristotile

N.o 105. L'opinioñ di Auerrois contro l'incatenatioñ circular di Auicena.

'oi perche ali sue mani nó peruenissero tutti li suoi libri massimamente quello de la methaphisica, et Theologia, et per non essere de la sua oppinione et sententia se affatica contradirli, et annullarle, et come questo incatenamento de l'uniuerso non lo trouasse in lui, ha contradetto in quello ali Arabi suoi antecessori, dicendo, che nó è di la philosophia di mente d'Aristotile, perochè egli non ha per inconueniente, che de l'uno, et simplicissimo Dio dependa immediate la moltitudine coordinata deli essentie de l'uniuerso, atteso che

tutto si unisca, come membra d'uno individuo humano, et per quella totale unita tutte le sue parti ponno dependere insieme dela simplicissima unita divina, nela cui mente tutto l'universo e esemplato, et figurato, come la forma de l'artificiato nela mente de l'artefice, laquale forma in dio non implica moltiplicatione di essentia, anzi da la banda sua e uno, et ne l'artificiato si multiplica per il mancamento, che ha dela perfettione de l'artefice. siche le Idee divine per la comparatione, che hanno ale essentie create sono molte, ma per essere in mente divina sono una con quella, Dice adunque Averrois che la divina pulchritudine si imprime in tutte le intelligentie motrici deli Cieli immediatamente, et cosi la materia prima, et tutte le specie et intelletto humano, che sono soli li eterni nel mondo inferiore, Ma dice, che questa impressione se bene e immediata in tutto, che niente di manco per ordine e graduata secondo piu, o manco pero che nela prima intelligentia la pulchritudine divina si imprime piu degna spirituale, et perfettamente, et con maggiore con:

formita de simulacro, che nela seconda, & ne
la seconda piu che nela terza, et cosi successi-
namente fino a l'intelletto humano, che è ultimo
dele intelligenzie, ne li corpi s'imprime in modo
piu basso, perochè ivi è fatto dimensionabile,
et divisibile, niente dimanco s'imprime nel
primo orbe piu perfettamente, che nel secondo,
et cosi successivamente fino a passare a l'orbe
dela luna, et venire ala materia prima, nela
quale ancora s'imprimeno tutte le Idee dela
pulchritudine divina, come in ciascuna dele
intelligenzie movitrici et anime deli Cieli, et
come nel'intelletto agente humano, et sapiente,
ma non in quella chiarezza, et lucidita, ma in
modo ombroso, cioè in potentia corporea, et è
simile l'impressione dela materia prima, rispet-
to deli corpi celesti, ala impressione de l'intelletto
possibile humano, respetto di tutti li altri intel-
letti attuali, et non è altra differentia, in queste
due impressioni, se no che ne la materia prima sono
impresse tutte le Idee formali in potentia corpo-
ralmente per essere il piu infimo deli corporei,

Et ne l'intelletto possibile sono cosi tutte impressi
in potentia non corporea, ma spirituale, cioe in-
tellettuale secondo questa graduatione successi-
ua di impressione dela pulchritudine diuina; suc-
cede l'amore, et desio di quella ne'l mondo intel-
lettuale di grado in grado da la prima intelli=
gentia, fino a l'intelletto possibile humano, che e
il piu basso, et infimo deli intelletti humani; &
ne'l mondo corporeo, nel quale l'amore depende
da l'intellettuale, succede cosi dal primo, & sup-
premo Cielo gradualmente, in fino a la materia pri=
ma; laquale cosi come ognuno deli orbi celesti, per
quello amore insatiabile, che hanno a la pulchritudine
diuina, et per piu participarla, et fruirla, si muoue
circularmente di continuo senza riposo: cosi la mate-
ria prima con desiderio insatiabile di participar la
pulchritudine diuina, con la receptione de le forme,
et muoue di continuo di forma in forma in moto di
generatione, et corruttione circulare senza mai cessar.
Piu particularita ti potrei dire di ciascuna di queste due
opinioni ne'l mondo dela successione de le essentie,
et amori ne'l uniuerso ne le sue differentie, et ragioe

che ogniuno in fauore de la sua opinione, et disfa-
uore de l'altra adduce: ma le lascio per nō essere
prolisso in cosa non necessaria al proposito. ba-
stiti, che ciascuna di queste due opinioni ti mo-
strano la risposta di quello, che dimandi, cioè a
che modo l'amore dependa dal mondo angelico,
del quale nacque nel mondo celeste et inferiore,
che si fa commune a tutto l'universo creato.

Ho inteso la differentia de la successio-
ne, de la impressione, de la pulchritudine diui-
na, et de l'amore di quella ne li gradi intellettuali
de l'universo. Fra queste due opinioni li Arabi,
et mi pare comprendere, che la prima sia, come
l'impressione de'l sole in un chiaro cristallino,
et mediante quello in un altro men chiaro, et
cosi successiuamente fino a l'intelletto humano,
che è l'ultimo, et men chiaro di tutti. Et la se-
conda come l'impressione pure de'l sole immedia-
tamente in molti specchi l'uno men chiaro de l'altro
gradualmente da la prima intelligentia fino a l'in-
telletto humano. Et a l'uno modo, et a l'altro
uedo, che l'amore depende da'l mondo angelico.

in tutto l'universo creato, sono interamente satis-
fatta di questa mia terza dimanda, di donde l'a-
more nacque, et veramente conosco, che'l suo pri-
mo nascimento et principio ne'l mondo creato fu
nela prima intelligentia capo de'l mondo angeli-
co, come fini detto, pariami horamai tempo, che
dessi risposta ala quarta dimanda mia. Chi et Di- N° 106. Risposta ala iiij dimanda di chi l'amor nacque.
chi Amor nacque, et quali et quanti furno li suoi
progenitori. I poeti greci, et Latini che fra li dei
numerano l'amore, diversi di loro, diversi proge-
nitori gli attribuiscano, Alcuni el nomino Cupido.
Altri Amore et di Cupidini ne pongano più d'uno,
ma il principale è quello fanciullo Cieco, nudo, có
ali, che porta arco et saette, Dicono essere figlio
di Marte, et Venere. Et altri lo pongano nato
di Venere senza padre. Che vogliano mostrar N° 107. De li progenitori de li dui cupidini l'allegoria.
in questo? Questo cupido Dio d'amore è l'a-
more voluptuoso de'l delettabile, et proprio libidinoso
et però fingono, che la volupta sia sua figlia, il
quale si trova escessivo, et ardente in quelli huomi-
ni, nela natività de quali Marte et Venere sono
più potenti, et fra se communicanti d'aspetto benivolo.

et coniuntione, peroche Venus da abundantia
di humidita naturale digesta, & disposta
a libidine, & Marte da il Caldo, et ar-
dente desiderio, & incitatione, di sorte
che l'uno da il potere, & l'altro il volere eser-
citii. Li Poeti a Marte datore de'l Caldo chia-
mano padre, perche e attivo, & a Vene-
re dicono madre, perche lo humido e mate-
riale, et passivo. Quelli che dicono che e
senza padre, vogliano inferire, che l'arden-
tissima libidine non ha ragione intellettuale,
che e il padre, et direttore dele voluntarie
passioni, ha solamente madre Venere Pia-
neta, & dea de le delettationi libidinose. Altro
Cupidine dicono esser stato figliolo di Mer-
curio, & Diana, il quale dicono esser pen-
nato, cioe alato, et per questo intendono la
cupidita dele ricchezze, et possessioni, et e
l'amore de l'utile, che fa gl'huomini veloci,
& quasi volanti per l'acquistatione di quello.
Il quale e escessivo in quelli huomini, nela nati-
vita de quali Mercurio, & la Luna sono li piu

possenti significatori coniunti o con buoni aspet-
ti, et in luoghi forti, pero che Mercurio li fa
solliciti, & sottili negociatori, & Diana, cioe
la Luna li abbonda dele acquisitioni mondane.
Pero li Poeti a Mercurio, come altiuo chiama-
no padre de l'utile, et a Diana materiale, &
passiua dicono madre. De le tre spetie
d'amore delettabile, utile, et honesto, li Poeti
ne hanno finto dui Cupidini per Dei, l'uno per
il delettabile, l'altro per l'utile. Hanno forsi fin-
to ne alcun'altro per Dio del'honesto?
Non gia che Cupido uuol dire Amore et desio ac-
ceso, & inordinato senza moderatione, liquali
eccessi si trouano nel delettabile, et utile. Ma
non l'honesto, che l'honesto dice, Moderatione,
& temperato ordine, perche la honesta, sia quan-
to si uoglia, non puo essere intemperata, ne
escessiua, ma parlando li Poeti dela progenie de
l'Amore, qualche uolta depinsero l'honesto, &
qualche uolta tutti insieme. Dimi adunque
quello, che dicono deli progenitori de l'Amore,
come hai detto di Cupidine. Gia ero in uia

n° 108.
De li progenitori
deli amori, l'alle
goria.

di dirtelo, alcuni pongano l'Amore figlio di Herebo, & de la notte, anzi di molti suoi figlioli (secondo gia ti ho detto) parlando di Communitate Amoris)

Di quali parlano, & che ne significano per questi dui parenti? Parlano de l'amore in commune, che è la prima fra tutte le passioni de l'anima, et Herebo (come già t'ho detto) fingono Dio di tutte le passioni de l'anima, & cosi de le potentie de la materia, et per Herebo intendeno la inherentia, et potentia de l'anima, & de la materia a le cose buone, et male, & perche la passione de l'anima è l'amore, pero il fingono primogenito di Herebo, gli attribuiscono altri uniti figlioli, che sono tutte passioni consequente a l'amore (come t'ho gia distesamente dichiarato, et pongano la notte per madre de l'amore, per mostrare, come l'amore si genera di privatione, & mancamento di pulchritudine con inherentia a quella, che la notte è privatione de la bella luce del di. In questa tutte ne specie d'amore concorreno in communi senza differentia fingono un'altro Dio de Amore figlio-

lo di Joue, et di Venere Magna, il quale dico-
no essere stato gemino. Quale de le
spetie d'Amore è questo, & che dimostrano li
parenti? In questo intendero de l'amore
honesto, & temperato circa ogni natura d'ac-
quisto, sia di cosa corporea, utile, ouero delet-
tabile, ne li quali la moderatione, & tempera-
mento, fa honesto l'amore, ouero di cosa cor-
porea virtuosa, & intellettuale, l'honesta de-
li quali consiste in che l'amore sia piu intenso &
ardente, che esser possa, & il stemperamento
suo è dishonesta, Non è altro, che esser troppo
remisso, o lento, gli danno per padre Gioue, il
quale appresso li poeti et sommo Dio, Pero che
tale Amore honesto è diuino, & il fine del suo
desiderio è contemplare la pulchritudine del
gran Gioue, & gia t'ho detto, che l'amato è
padre de l'amore, & l'amante madre, gli dano
per madre la Magna Venere, che non è quella,
che da li desiderij libidinosi, ma l'intelligentia
di quella, la quale da li desiderij honesti intellettua-
li, & uirtuosi, come madre desiderante la pul-

chitudine di Gioue suo marito padre de l'honesto Amore, ancora secondo li Astrologi, quando Gioue, & Venere con soaue aspetto, o, coniuntione sono forti, et significatori nela diuinita d'alcuno, per esser pianeti beniuoli, et tutti dui fortune, il fanno benigno, fortunato, & amatore d'ogni bene, et virtu, et il dotano d'amore honesto, & spirituale, secondo ti ho detto, perochè nele cose corporali Venere da il desiderio, & Gioue il fa honesto, Neli intellettuali, Gioue da il desiato, & Venere il desiderio, l'uno come padre, et l'altro come madre de l'amore honesto, Che cosi, come Venere con la coniuntione, & venita di Marte fa desiderij humani essessiui, et libidinosi, cosi con la coniuntione, et matrimonio di Gioue il fa honesto, & virtuoso. Intendo a che modo l'amore honesto e figlio di Gioue, et Venere, dimi perche il pongano gemino? Platone referisce un detto di Pausania nel conuiuio dicendo, che l'amore e gemino, perche in effetto son dui l'amori

N° 109. De l'amor gemino allegoria

cosi come sono due le Venere, perochè ogni Ve-

nere e madre d'amore; onde essendo le venere due, bisogna che siano l'Amori ancora dui; Et perche la prima e Venere Magna, celeste, et diuina; il figlio suo e l'amore honesto; De l'altra, che e Venere inferiore libidinosa e figlio l'amore turpe; et pero l'amore e gemino; cioe honesto et turpe. Non e adunque questo Amore gemino solamente honesto, come hai detto? Questo ha gionto ne l'amore gemino cupidine figlio di Venere inferiore, et di Marte; con l'amore figlio de la Magna venere, & di Gioue; Ma non seguitiamo coloro, che pongano l'amore gemino altro che Cupidine, cioe quel figlio di Gioue, & de la Madre venere, et questo e l'honesto. Come adunque l'honesto solamente e gemino? Fingono essere questo amore gemino, pero che (come hai inteso) l'amore honesto e ne le cose corporali, & nele spirituali; Ne l'uno per la moderatione del poco, ne l'altro per tutto el possibile cresimento, Et chi e honesto nel'uno, e honesto ne l'altro; che (come dice Aristotile) ogni sapiente e buono,

et ogni buono sapiente, di maniera, che è gemino
insieme nel corporale, et nel spirituale, ancora
la geminatione conviene a l'amore amabile,
& a la amicitia honesta, perche sempre è reci-
proco (come dice Tullio) l'Amicitia è fra
li virtuosi, & per le cose virtuose. onde mu-
tuamente li amici si amano per le virtu d'
ognuno di loro, è gemino ancora in ciasuno
de li amici, & amanti, perochè ognuno è se
stesso, & quello, che ama, che l'anima de
l'anima de l'amante è'l suo proprio amato.

Ho inteso li progenitori, che li
Poeti fingono de l'amore, et vorria sapere
quello deli Philosophi. Trouiamo
N°. 110. Platone ancora lui fauoleggiando assegnare
altri principij a l'origine. Dice nel convivio in
nome d'Aristophane, che l'origine de l'amore
fu in questo modo, che essendo nel principio
de gl'huomini unaltro terzo genere di huomi-
ni, cioè non solamente huomini, & non
solamente donne, ma quello che chiamano
Androgeno, ilquale era maschio, & femina

che l'amore secondo Platone nacque dela diuisione de l'Androgeno.

insieme, et cosi come l'homo solo depende dal
sole, & la Donna da la Terra, cosi quello de-
pendeua da la Luna participante dela terra,
& del sole. Era adunque quello Andro-
geno grande, forte, & terribile, perochè ha-
ueua duoi corpi humani legati ne la parte del
petto, & due teste colligate ne'l collo, uno uiso
a una parte dele spalle, & l'altro a l'altra, quat-
tro occhi, et quattro orecchi, & due lingue, et
cosi li genitali doppij, hauia quattro braccia con
le mani, & quattro gambe con li piedi, di ma-
niera, che uenia quasi a esser in forma cir-
culare, si mouea uelocissimamente, non solo
a l'una, et a l'altra parte ma ancora in moto cir-
culare con quattro piedi, et quattro mani con
gran celerita, et uehementia. Insuperbito de
le forze sue prese audacia di contendere con
li Dei, & di esserli contrario, & molesto, On-
de Gioue consigliandosi sopra cio con li altri Dej,
poi diuerse sententie li parue non douere ruinar-
li, perche perendo il genere humano, non sa-
rià chi honorasse li Dei. Ne manco li parue di la-

sciarli in la sua arroganzia, perche tolerarla
sarebbe uimperio ali diuini, onde determino, che
si diuidessino, & mando Apolline, che li diuidessi
per mezzo alongo, & ne facessi d'uno dui, per-
che potessino solamente andare diritti per una
banda sopra dui piedi, et saria doppio el nume-
ro deli diuini cultori, amonendoli che, se piu
peccassero contra li dei, che tornaria a diuidere
ogni mezzo in dui, et restariano con uno occhio,
et una orecchia, mezza testa, et uiso, con
una mano, et uno pie, col quale caminariano
saltando, come li zoppi, et restarebbono come
gl'huomini dipinti, nele colonne a mezzo uiso.
Il quale Apolline in questo modo gli diuise, dala
parte del petto, et del uentre, & uoltolli il uiso
à la parte incisa, acciochè uedendo l'incisione si
ricordassero del suo errore, et ancora perche po-
tessero meglio guardare la parte incisa, & lesa,
sopra l'osso del petto misse cuoio, et piglio
tutte le bande tagliate del uentre, et le raccolse
insieme, et legolle in mezzo di quello, il quale
ligame si chiama ombelico, circa del quale lascio
alcune

alcune rughe fatte dale cicatrici de l'imagione, ac-
cioche vedendol l'homo si ricordasse del peccato.
et dela pena, vedendo ciascuno deli mezzi mã-
care del suo resto, desiderando reintegrare si
approssimaua al suo mezzo, et abracciandosi,
si uniuano strettamente, et senza mangiare,
ne bere si stauano cosi, finche periuano, erano
li genitali loro ala parte posteriore dele spalle, che
prima era interiore, onde gittando il sperma
fuora, cadeua in terra, et generaua mandrago-
ra, vedendo adunqz gioue, chel genere hu-
mano totalmente periua, mando Apolline che
li tornasse li genitali ala parte interiore del ve-
tre, mediante liquali unendosi generauano si-
mile, restando satisfatti cercauano le cose ne-
cessarie ala conseruatione dela uita. Da questo
tempo inqua fu generato l'amore fra gl'huomi-
ni, reconciliatore, et reintegratore, de l'anti-
cha natura, et quello che torna a fare de
due uno, rimedio del peccato, che feus quãdo
de l'uno fo fatto dui. e dunqz l'amore in cia-
scuno de gli huomini maschio, et femina,

P.

perochè ognuno di loro è mezzo huomo, & non huomo intero, onde ogni mezzo desia la integratione sua con l'altro mezzo. Nacque dunque secondo questa fauola l'amore huma- no dela diuisione del'huomo, & li duoi proge- nitori furono li duoi suoi mezzi, il maschio & la femina, a fine di loro reintegratione.

La fauola è bella, et ornata, et non è da credere, che non significhi qualche bel- la philosophia, massimamente essendo com- posta da Platone nel suo Simphosio a nome di Aristophane, Dimi adunque o Philone, qualche cosa del significato.

N°. III.
Come la fauola di l'androgeno è tradutta da Moisè

La fauola è tradutta di auttore più anti- cho deli greci, cioè da la sacra historia di Moisè dela creatione deli primi parenti hu- mani Adam et Eua. Non ho mai inteso, che Moisè habbi fauoleggiato questa cosa.

Non l'ha gia fauoleggiata con questa particularita, ma ha posta la sostantia de la fauola sotto breuita, et Platone la prese da lui, & ornò secondo la oratoria grecalle, fauen-

do in questo una mescola inordinata de li cosi Hebraici. A che modo? Nel
di sesto dela creatione de l'universo, fu la creatione de l'homo l'ultima di tutte le sue parti; dela quale dice Moisi queste parole. Creo dio Adam, cioe l'homo in sua forma, in forma di dio creo esso, maschio et femina creo essi; Ben disse essi dio, et gli disse fruttificate, multiplicate et empiete la terra & dominatela &c. Dipoi narra la finitione de l'universo in fine del sesto di, & la quiete nel sabbato septimo di, & la beneditione di quello, et dipoi dice a che modo il mondo principio a germinare le sue piante per l'ascensione deli uapori dela terra, & la generatione dele pioggie, et dice, come dio creo l'huomo dela poluere de la terra, et aspiro nele sue nari spirito di vita, & fu huomo per anima uiuente, & che piantando dio uno horto di delitie di tutti li belli arbori, et gusteuoli con l'arbore dela uita, & l'arbore di conoscere bene, et male, misse l'homo in quel horto per lauorarlo, & guardarlo, comandoli;

Nº 112. Narra la creatione de l'homo.

che mangiasse d'ogni arboro, escetto che de
l'arbore di conoscere bene, et male non ne mã-
giassi. Perche nel di che ne mangiasse mor-
rebbe. Continua il sesto. Dice Dio non è
buono l'huomo essere solo, facciamli aiutorio
in fronte di lui, & havendo dio creato ogni
animale del campo, et ogni uccello del Cie-
lo li portò a l'huomo, per vedere quale chiama-
ria per se, il quale a ciascuno chiamò il suo
nome, et per se l'huomo, non trovò aita in
fronte di lui, onde dio lo fece dormire, &
pigliò una de le sue parti, et in loco di quella
gli supplì con carne, & fabricò di quella par-
te che pigliò de l'huomo la donna, et presen-
tolla a l'huomo, et disselo l'huomo, questa
mi questa volta è osso di mia ossa, & carne
di mia carne, questa si chiamerà moglìera
che de l'huomo fu pigliata. Per tanto lascia
l'huomo padre, & madre, et si congiunge cõ
sua mogliere, et sono per carne una. Continua
narrando l'inganno de la serpente, & il peccato

de Adam, et Eua per mangiare de l'arboro
prohibito di conoscere bene, & male, &
le pene, et di poi dice, che Adam cognob-
be Eua sua moglie, & genero Cain, &
poi Abel, & narra come Cain ammazzo Abel,
& fu maledetto in esilio per lui, & numera
la generatione di Cain, et poi dice queste parole.
Questo è il libro de la generatione di Adam,
ne'l di che dio creo l'homo, in somiglianza di
dio fece esso maschio, et femina li creo, &
li benedisse, & chiamo il nome loro Adam,
cioe huomo, ne'l di che furono creati.
Che uuoi inferire per questa sacra narratione
de la creatione de l'huomo? Si dei ac-
corgere, che questa sacra historia si contradice,
che prima dice che Dio creo Adam ne'l di sesto
maschio, et femina, & di poi dice che Dio dis-
se, che Adam non staua bene solo, facianli
aiutorio in fronte di lui, cioe crear la femina
sua la quale dice che fece dormendo lui, di
nidde li suoi lati. Non era adunque fatta ne'l

principio, come havia detto. Ancora ne'l fine
volendo narrar la progenie di Adam, dice
(come hai veduto) che Dio li creo in simiglian-
za di dio maschio, et femina creo quelli &
chiamo il nome loro Adam ne'l di che furono
creati. Adunque pare, che nel principio de la
creatione sua di continente fussero maschio,
et femina, et non di poi per sottrattione de'l
lato o costa (come tu detto) ancora in cia-
scuno di questi testi pare contradittione ma-
nifesta di se a se stesso. Primo dice, che
Dio creo Adam in sua imagine, maschio et
femina creo essi et gli benedisse &c. Adá
e nome de'l primo huomo maschio & la fe-
mina si chiamava Eva poi che fu fatta, Di-
poi creando Dio Adam et non Eva solamen-
te maschio creo, & non maschio, et femina.
come dice; et ancora e piu strano cio che dice
ne l'ultimo. Queste sono le generationi di Adá
ne'l di che dio li creo, maschio & femina creo
essi, & chiamo il nome loro Adam ne'l di

che furono creati, Mira che dice che creando
Dio Adam fece maschio, & femina, & di-
ce che chiamo il nome di tutti dui Adam nel
di che furono creati, & di Eua non fa men-
tione, che è il nome dela femina, di Adam
hauendo narrato già innanzi, che di poi essẽdo
solo Adam senza femina Dio la creo del suo
Lato, & costa, & chiamolla Eua, Non ti pa-
reno queste o Sophia gran contradittioni neli
sacri testi Mosaichi? Granni ueramente
mi pareno, & non è da credere, che'l santo Moi-
se si contradica cosi manifestamente, che pare
che egli procuri contradirsi, onde è da credere,
che uogli inferire qualche occulto misterio sotto
la manifesta contradittione. Ben giudi-
chi, et in effetto egli uole, che sentenniamo,
che si contradice, et che cerchiamo la cagione
ritenta. Che uole significare? I co-
mentatori ordinarij litteralmente si affaticano
in concordare questo Testo, dicendo, che prima
parlo dela creatione di tutti duoi in somma;

dipoi dice el mondo perestenso, come la donna fu fatta de'l lato del'homo, ma ueramente questo non satisfa, perochè da principio uuole inferire contraditione in quello universale, chè non dice, chè primo creo Adam, et Eua, ma Adam solo maschio, et femina, et cosi el conferma ne'l ultimo, et chè chiamo il nome di tutti dui Adam nel primo di, che gli creo, et non fa memoria di Eua in questa universalita, escetto poi nela divisione dele costole, onde la contradittione resta nela sua difficulta.

Chè intendi adunque significar per questa oppositione di uocabuli? Vuol dir chè Adam, cioè l'huomo primo il quale Dio creo ne'l di sesto dela creatione, essendo uno supposto humano conteneua in sè maschio, et femina senza divisione, & pero dice, chè Dio creo Adam ad imagine di Dio maschio & femina creo quegli, una uolta il chiama in singulare Adam un huomo, l'altra uolta il chiama in plurale maschio, et femina creo quegli,

per denotare, che essendo un sopposto contene-
ua maschio, et femina insieme. Pero com-
mentano qui gli commentarij Hebraici anti-
chi in lingua Caldea dicendo. Adam di due
persone fu creato da una parte maschio, da
l'altra femina, et questo dichiara ne l'ultimo il
Testo dicendo, che Dio creo Adam maschio,
et femina, et chiamo il nome Loro Adam,
che dechiaro solo Adam contenere tutti duoi,
et che prima un sopposto fatto d'ambi duoi si
chiamaua Adam, perochè non si chiamo maj
la femina Eua fin che nõ fu diuisa dal suo
maschio Adam, Dal quale piglioron Platone
& li greci quello Androgeno antico mezzo ma-
schio, et mezzo femina. Di poi dice Dio non è
buono, che l'huomo sia suolo, faciamli aiuto-
rio in fronte di Lui, Cioè che non pareua, che stes-
sibene Adam maschio, et femina in un corpo
solo colligato di spalle con contra uiso, che era
meglio, che la femina sua fusse diuisa, et che u-
nisse in fronte a lui uiso a uiso per poterli esser

aiutorio, et per far esperimento di lui li portò li animali terrestri, et uccelli per veder se si contenteria con alcuna delle femine deli animali per sua compagnia, et egli pose il nome a ciascuno de li animali secondo le sue proprie nature, et non trovò alcuno sufficiente per esserli aiutorio, et consorte; onde l'addormentò, et pigliò uno deli suoi lati, il quale in Hebraico è vocabulo equivoco a costola, ma qui, et in altre parti ancora sta per lato, cioè il lato, o persona feminile, che era dietro alle spalle di Adam, et la divise da esso Adam, et supplì de carne la vacuità del luoco diviso, et quello lato fece dona separata, la quale si chiamò Eva poiché fu divisa, et non prima, che all'hora era lato, et parte di Adam, et fatta lei Dio la presentò a esso Adam risvegliato dal sonno, et egli disse questa in questa volta è osso di mia ossa, et carne di mie carne, questa si chiamarà virago, perché da l'huomo fu pigliata, et chiama

dicendo, però lascierà l'huomo il Padre, et la madre, et si colligarà con sua mogliere, et sarà per carne una, cioè che per essere divisi da uno medesimo in d'un duo l'huomo, et la donna, si tornano a reintegrare nel matrimonio, et coito in uno medesimo supposto carnale, et individuale. Di qui piglio Platone la divisione de l'Androgeno in duoi mezzi separati maschio et femina, et l'orto de l'amore, che è l'inclinatione, che resta a ciascuno de li duoi mezzi, a reintegrarsi co'l suo resto, et essere per carne una, questa differentia trovarìa fra l'uno, et l'altro, che Mosè pone la divisione per meglio, perochè dice, non è buono, che l'huomo stia solo, facciamoli aiutorio in fronte di lui, et dipoi dela divisione narra il primo peccato di Adam, et Eva, per mangiare de l'Arboro prohibito di sapere bene, et male, per il quale a ciascuno fu dato pena propria. Ma Platone dice, che prima l'huomo peccò essendo congiunto di maschio et femina, et in pena del peccato

fu diuisa in dui mezzi, secondo hai inteso.

Mi piace uedere che Plato ne habbi beuuto de l'acqua, de'l sacro fonte, Ma donde uiene questa diuersita, che gli pone l'incisione de l'homo per il peccato precedente a quella contra la historia sacra, che pone l'incisione per bene, & auitorio de l'homo, & il peccato succedente. Non e tanta la differentia, come pare se bene considerarai, et Platone in questo piu tosto uole essere dichiaratore de la sacra historia, che contradittore.

A che modo? In effetto il peccato e quello che incide l'huomo, & causa in lui diuisione, cosi come la giusta dirittezza lo fa uno, & conserua la sua unione. & ancora possiamo dire con uerita, che essere l'homo diuiso lo fa peccare, che in quanto e unito non ha inclinatione a peccare, ne a diuertirsi da la sua unione, & di maniera, che per essere il peccato, & la diuisione de l'huomo quasi una, medesima cosa, o, dui inseperabili, & conuer=

tibili, si può dire, che de la divisione viene il peccato, come dice la sacra scrittura, et del peccato la divisione, come dice Platone.

Vorrei, che mi spianassi più la ragione di questa conformità. Dirotti prima come s'intende l'historia hebrea, et di poi la fauola Platonica. Prima essendo creato l'homo maschio congionto con femina (come t'ho detto) non era modo di peccare, però che il serpente non possena ingannare la Donna, essendo congiunta con l'huomo, come fece poi separata da lui, et per ingannare tutti duoi congiunti insieme le sue forze, et sagacità non erano sufficienti. Ma essendo già divisi l'homo et la donna, per l'incisione divina a fine di bene, cioè perche potessino aiutarsi l'uno in fronte di l'altro nel coito, per la generatione del creatore primo intento, di questa divisione seguito l'habilità del peccare, perche il serpente ha possuto imaginare la donna divisa dal l'homo nel imaginare de l'arboro prohibito del conoscer

bene, & male, & la donna ne fece ancora mangiare a l'huomo insieme, et così furono compresi ne'l peccato, & ne la pena. pero uedrai, che prima narra la creatione del paradiso Terrestre, et che Adam così unito di maschio, & femina fu posto in quello per lauorarlo, et guardarlo: & il commandamento fatto al medesimo Adam congiunto di non mangiare de l'arbore de'l conoscere bene, et male, et di continente narra l'incisione di Adam in maschio, et femina divisi, et fatta la divisione pone di subito l'inganno del serpente, et il peccato di Adam, et Eua, et loro pena: siche per il modo de l'historia hebraica era bisogno, che la diuisione precedessi a'l peccato. Ma la fauola Platonica (se bene è pigliata da l'hebraica, et una con quella) è d'altra foggia, perche ella fa il peccato ne'l homo congiunto per uolere combattere con li Dei, onde per pena de la sua arrogantia fu inciso, et diuiso in dui, maschio & femina. Et la accomodatione de li genitali

pone per remedio del loro perire, come hai in-
teso. et quando conoscessi o Sophia il signi-
ficato allegorico de l'una, et de l'altra narra-
tione, uedresti, che se bene li modi sono diuer-
si, l'intentione è una medesima.

Non solamente la fauola Platonica mostra
essere fatta per qualche sapiente significatio-
ne, ma ancora l'historia hebraica in questa
prima unione, poi diuisione de l'homo deno-
ta uolere significare de la natura de l'homo altro,
che il litterale de l'historia. Che non credo gia,
che l'homo, et la donna in alcuno tempo fussino al-
trimenti, che in duoi corpi diuisi, come sono al
presente. Pregoti Philone, che mi dichi el si-
gnificato, de l'uno et de l'altro. Il pri-
mo intento de la historia hebraica è mostrare,
che quando l'homo fu creato nel stato de la bea-
titudine, et posto nel Paradiso terrestre, se be-
ne era maschio et femina, perche la specie
humana si salua non in un supposto, ma in
dui, cioè maschio, et femina, ambi dui insie-

N° 183. l'allegoria del Androgeo mosaico nella creatione del huomo.

ne fanno uno homo individuale con la specie
& essentia humana intera. Vienne di mancho
questi dui suppositi, & parte di homo in q̄l-
lo stato beato, erano colligati di spalle per
contrauiso, ciò è che la conferentia loro non
era inclinata a Coito, ne a generatione, ne il
uiso de l'uno si indirizzaua in fronte a l'al-
tro uiso (come suole per tale effetto, Anzi
come alienati da tale inclinatione dice l'unio-
ne loro essere per contrauiso, non che fussero
uniti corporalmente, ma uniti in essentia hu-
mana, et inclinatione mentale, ciò è tutti dui
a la beata contemplatione diuina, et non l'uno
a l'altro per diletto, et coito carnale, ma per-
che meglio l'uno l'altro si potessi aiutare, La
donna ingannata dal serpente causo el pec-
cato del marito, et suo, & mangiorno de l'ar-
bore prohibito del conoscere bene, et male, che è
la delettatione carnale, che è buona in apparen-
tia nel principio, et nela esistentia in fine è mala,
pero che diuerte l'huomo da la uita eterna, & il

fa mortale. Et però dice il Testo, che come peccorono, cognobbero che erano nudi, cercorono coprire le membra de la generatione con le foglie, parendoli vergognose, perchè quelli dinegavano da la spirituale inclinatione, ne la quale prima si felicitavano. In pena del peccato furono gettati del Paradiso terrestre nel quale consisteva la delettatione spirituale, et furono eletti a lavorare la terra con affanni, perchè tutte le corporali delettationi sono affannose, dandoli cura de la generatione et procreatione de li figli, in medio de la sua mortalità, onde non si sentisse mai la generatione di Adam, et Eva finchè non furono fuora del Paradiso, che di continente dice cognobbe Adam sua mogliere, et concipe Caim suo figlio etc.
Questo è il primo intento Mosaico ne l'unione, et separatione humana, nel loro peccato, et pena. Et havendoli Dio dato la potentia de la divisione per potersi inclinare viso a viso,

a la copula carnale, facilmente divertendosi l'inclinatione de le cose spirituali alle corporali. Questa allegoria mi consonaria se non che mi pare strano che dio facesse l'huomo, et la Donna non per generare, et che il peccato sia causa de la generatione, laquale è cosi necessaria per la conservatione perpetua de la specie humana. Dio fece l'huomo, et la Donna in forma che posseuano generare, ma il proprio fine de l'huomo non è il generare, ma felicitarsi nela contemplatione divina, et nel paradiso di Dio, il che facendo restauano immortali, & no bisognauano di generatione, perche in loro si saluaua la essentia, et specie humana perpetuamente, et ali immortali non bisogna generatione de figlioli di sue specie, ne de l'angeli, pianeti, Stelle, et Cieli che non generano figlioli di loro specie, la generatione (come dice Aristotile) fu per rimedio de la mortalita, & pero l'homo in quanto fu immortale, nó generò,

quando già per il peccato fu fatto mortale, si soccorse con la generatione del simile, alla quale Dio gli diede potentia, acciochè a uno modo o a un altro non perisca l'humana specie. Questo primo significato allegorico mi piace, & m'ha incitata a desiare el secondo, che già signasti; dimelo dunque. Il primo huomo, et ogn'altro huomo di quanti ne vedi, è fatto (come dice la scrittura) a imagine, & similitudine di Dio, maschio & femina. Come ogni huomo, ogni maschio o vero ogni femina? Ogni maschio, o vero ogni femina. Come può stare che sì la femina sia maschio et femina insieme? Ciascuno di loro ha parte masculina perfetta, et attiva, cioè intelletto, et parte feminina imperfetta, et passiva, cioè il corpo et la materia. onde è imagine divina impressa in materia, perochè la forma che è il maschio, è l'intelletto, et il formato che è la femina, è il corpo. Erano adu-

que in principio queste due parti, mascolina, et femminina, ne l'huomo perfetto, il quale Dio fece unite con perfetta unione, Talmente che'l corporeo censuale feminino era obediente, & seguace de l'intelletto, et ragione mascolina, onde ne l'huomo non era diuersita alcuna, & la vita del tutto era intellettuale, fu posto nel Paradiso Terrestre nel quale erano tutti li belli arbori, et saporiti, & quello de la vita piu eccellente fra loro, come nel sapiente intelletto, il quale era quello di Adam, & in ogni altro si perfetto sono tutte le eterne cognitioni, & la diuina sopra tutte le altre la sua pura vita, comando Dio a Adam, che mangiasse di tutti questi arbori del Paradiso, et di quello de la vita, perche li causaria vita eterna, che l'intelletto per cognitioni eterne, massimamente diuine, si fa immortale, et eterno, et viene in la sua propria felicita, Ma che de l'arbore di conoscere bene, et male, non mangiasse, perche il sarebbe mortale, cioe che non diuertisse l'intelletto ali atti de la

censualita, et esercitio corporeo, come sono le
delettationi sensuali, et acquisto di cose utili,
lequali sono buone in apparentia, et mali in
esistentia. e't ancora si chiamano arbori di
conoscere bene, et male, perche nel conoscimen-
to loro, non cade dire uero, o falso, come ne-
le cose intellettuali, et eterne, ma solamente
cade dire bono, o malo, e secondo si accomo-
dano a l'appetito de l'huomo, che dire, che'l so-
le e maggiore che la terra, Non si respondera
gli e buono, o malo, ma gl'e uero, o gl'e fal-
so, ma acquistare le ricchezze, non dirai uero
o falso, ma dirai buono, o malo, o seguire
queste cognitioni corporee che diuertono l'intel-
letto da quelle, nelequali consiste la sua propria
felicita. e l'arbore di conoscere bene, et male ch'
fu prohibito a Adam, peroche questo solo il po-
tena fare mortale, che si come le cose diuine,
uere, et eterne fanno l'intelletto diuino, et eter-
no, come loro, cosi le cose sensuali corporali, &
corruttibili il fanno materiale, & corruptibili, co-

me loro: pure preconoscendo la diuinita, che q(ue)sta
uia di Unione dele due parti de l'huomo, et de-
la obedientia dela corporea feminina ala intellet-
tuale mascolina, se bene felicitaua l'homo, et
faceua immortale, l'essentia sua, che e sua ani-
ma intellettiua, faceua piu presto corromper la
parte sua corporea, et feminina cosi nel'indi-
uiduo, perochè quando l'intelletto s'infiam-
ma nela cognitione, & amore dele cose eterne,
& diuine, abbandona la cura del corpo, &
lasciala anzi tempo perire, come ancora nela
successione de la specie humana, perche quelli
che sono ardenti ale contemplationi intellettuali,
sprezzano l'amori corporei, et fuggono il la-
scivo atto di generatione, onde questa intellet-
tuale perfettione causeria perditione dela specie
humana. Pertanto Dio delibero ponere qualche
diuisione temperata fra la parte feminina sen-
suale, et la mascolina intellettuale tirando la
sensualita l'intelletto ad alcuni desiderij &
atti corporej necessarij per la sustentatione cor-

porea individuale, et per la successione specifi-
ca. questo è ciò che significa il Testo, quando
dice. Non è buono l'huomo essere solo facian-
li aiutorio infronte, overo contra di lui, cioè
che la parte sensuale feminina non sia tal-
mente seguace de l'intellettuale, che non gli fac-
ci qualche resistentia attrahendolo a le cose cor-
poree alquanto, per aita de l'esser individua-
le specifico, onde mostrandoli tutti li anima-
li, et conoscendo in tutti come ogn'uno s'inchi-
nava a la sustentatione corporea, et a la ge-
neratione del simile, l'huomo principio a
trovarsi defettuoso per non havere ancor
lui simile cura, & inclinatione a la parte fe-
minina corporale, et desidero in questo imi-
tare quelle all'hora (secondo dice il Testo)
promettendo Dio, che 'l sonno pigliasse Adam,
dormendo lui divise la parte feminina da la
mascolina, la quale egli da li innanzi riconob-
be per moglie separata da lui stesso cioè,
che venendoli sonno non solito, che è privatione,

& otio di quella uigilia intellettuale prima, & di
quella ardente contemplatione l'intelletto
cominciò a inclinarsi a la parte corporea, come
marito a moglie, & hauere cura temperata
dela sostentatione di quella, come di parte sua
propria, & dela successione del simile, per
sostentatione dela spetie: ma tanto che la diui-
sione fra il mezzo mascolino, et feminino per
buon fine, & necessario fu fatto, non seguì la
resistentia dela materia feminina, & l'inclina-
tione de l'intelletto mascolino a quella contem-
perata sufficientia dela necessità corporea: ne
più fu moderata per la ragione, come era giusto,
et intentione del creatore, anzi eccedendo la di-
uersione de l'intelletto a la materia, & a la sum-
mersione sua nela sensualità successe il pecca-
to humano. Questo è quello, che denota l'histo-
ria quando dice che il serpente inganno la Donna,
dicendoli, che mangiasse de l'arboro prohibito di co-
noscere bene, & male, perche quando ne mangias-
seno, si apririano l'occhi loro, & sarebbono come Dei,

che cono-

che conoscene bene, et male, laquale Donna ue-
dendo l'arbore bono per mangiare, bello &
delettevole, et desiderabile l'intelligentia, man-
giò del frutto, et fecene seco al marito man-
giare, et s'apirono gl'occhi a tutti dui, et
conobbeno, che erano nudi, et cucirono insie-
me dele foglie del fico, et ne feceno cinture.
Il serpente è l'appetito carnale, che incita,
& inganna prima la parte corporea femini-
na, quando la truova alquanto divisa da l'in-
telletto suo marito, et resistente ale strette leg-
gi di quello parche s'infanghi, nele delettatio-
ni carnali, et s'offuschi con l'acquisto dele
soverchie ricchezze, che è l'arbore del conosce-
re bene, et male, per le due ragioni che io t'ho
detto, mostrandoli, che per queste si apririano
l'occhi, cioè che conosceriano molte cose di si-
mile natura, che innanzi non conosceuano, cioè
molte astutie, et cognitioni pertinenti a la lascivia
& avaritia, di che innanzi erano privati. Et
dice, che sariano simili in questo a li Dei, cioè

e.

nela opulente generatione, che cosi come Dio, & l'intelligentie de' Cieli sono quasi produttive dele creature inferiori loro, e'o si l'huomo mediante le delettationi continue carnali, verra a generare molta prole. La parte corporea feminina non solamente in questo nó si lascio regolare (come era giusto) dal suo intellettuale marito, anzi lo retiro a la sommersione dele cose corporee, imaginando seco del frutto de l'arbore prohibito, & di continenti seli apriro-no gl'occhi (non l'intellettuali, che quelli piu presto si chiusero) ma quelli dela fantasia corporale circa de gl'atti carnali lascivi, Onde cognobbero esser nudi, cioe l'inobedientia de gl'atti carnali al'intelletto, et pero procurorono coprire gl'instrumenti genitali come vergognosi, & ribelli dela ragione, & sapientia, Dice, che incontinente udirono la voce di Dio, & s'ascosero, cioe che riconoscendo le cose divine, che haviano lasciato, si vergognorono, Dietro al peccato succede la pena, & la sacra historia nar-

ra separatamente la punitione del serpente, q3l-
la dela donna, & quella de l'huomo. Maledice
il serpente piu che altro animale, et li fa anda-
re sopra il petto, et mangiare poluere in tutta
la uita sua, mettendo odio fra la donna, & sua
progenie, et fra il serpente, et sua progenie,
talmente che l'huomo al serpente fracaßasse
la testa, et egli a l'huomo il calcagno, cioe
che l'appetito carnale de l'huomo e piu sfrenato
che d'alcuno altro animale, et ua col petto
per terra, cioe che fa inclinare il core a le co-
se terrestri, et fuggire da le celesti, & tut-
ta la uita sua mangia dela poluere, peroche
si nutrisce de le cose piu baße, et uili che sieno,
et l'odio e perche l'appetito carnale macola la
parte corporea, et la guasta con li escessi, don-
de prouengono molti difetti corporei & ma-
latie, & ancora morti, ancora da questo resta
disfatto l'appetito carnale, il quale si addebilita,
& perde per il temperamento dela complessio-
ne, & malatia del corpo, la donna prima con

molitudine di doglie, et concettioni, & nel parturire con doglia gli figli, et hauere desio al marito, hauendo lui possanza sopra di lei, cioe che la uita lasciua causa al corpo doglie, & ogni diletto suo e doloroso, & tutte le sue progenie, & successioni sono faticose, et fastidiose, niente di manco amando lei la parte intellettuale, come marito, gli resta possanza sopra di lei per ordinarla, & temperarla ne gl'atti corporei, A l'huomo perche odi le parole de la Donna, et mangio de l'arbore prohibito disse, che maladetta saria la terra per lui, con tristitia, et affanno la mangiaria tutta la uita la uita sua, & spine germinaria per lui, & mágiaria de l'herba del campo, & con sudore di le nare sue mangiaria pane, finche tornassi a la terra, di che fu pigliato perche lui era poluere, & in poluere tornerebbe, Cioe che le cose terrestri sariano maladitte nociue a l'intelletto, & gli sarebbeno dolorosi cibi, & tristi, come quelli, che participano mortalita a l'immortale, &

il successo deli suoi atti terrestri saria affannoso, et pungitiuo, come le spine, et il cibo sua saria l'herba del campo che è cibo de gli animali irrationali, perochè egli come loro hauia posta la sua nita nela sensualita sola, & se uolessi mangiare pane, che saria con sudore dele nari zappando, & fatigando, cioè che se uolessi mangiare cibo humano non bestiale, et fare atti humani gli sarebbeno difficili per l'habito contrario, che hauia già pigliato nela bestiale sensualita. dicceli, che tutti questi danni gli succederanno del peccato, finche torni ala terra, delaquale fu estratto, di tutte le terrestri mortali (essendo fra tutti loro per gratia di Dio fatto immortale) egli uolse in ogni modo essere poluere terrestre infangandosi neli peccati corporei. Questa fu causa di hauere a ritornare in poluere, come era nel principio eguale in la mortalita ali altri terrestri animali di continente il testo dice, che Adam chiamo sua moglie, Eua, cioè animale loquace, et femina, perchè fu madre d'ogni animale, cioè

che chiamo la parte corporea, nome eguale agl'al-
tri bruti animali, perche lei fa causa di produrre
ogni bestiale brutalita ne l'huomo, & dinota,
che dio mediante l'intelletto loro, che di contem-
platiuo era uenuto attiuo, et basso, a intendere
circa el corpo, gli principio a mostrare l'arte, facen-
do uestimenti di Corio per coprirsi, & mandolo fuo-
ra de'l Paradiso, per seruire la Terra, cioe leuato
da la contemplatione per attendere al terrestre, la-
sciandoli pure possibilita di possere tornare a man-
giare de l'arbore de la uita, & uiuere in eterno,
Per il quale effetto dice, che dio colloco ne l'oriente
del Paradiso li cherubini, & il campo de la
spada riuolgente per potere guardare la uia
de l'arboro de la Vita, li Cherubini significano
li dui intelletti angelici ne gli huomini deposi-
tati, cioe possibile, et agente, e't la spada riuol-
gente, che da el rilampo, e la fantasia huma-
na, che si riuolge da'l corporale a cercare il lam-
peggiante spirituale, accioche per quella uia,
potessi uscendo de'l fango guardare, et seguitare,

la uia de l'arbore dela uita et uiuere in eterno intellectualmente, pure Adam bandeggiato dél Paradiso con la sententia dela mortalita procuro la successione et conseruatione dela specie nela generatione dél simile. Ma trouandosi lui all'hora peccatore, il primo figlio suo fu Caim peccatore interfettore dél fratello, et il secondo Abel che uuol dire Niente, che cosi lui resto per niente, perche mori per successione, ma di poi che si raffreddo gia dél peccato essendo di anni cento trenta ritornando alquanto nél humano intellectuale simile ala diuinita, genero el terzo figlio a sua somiglianza intellectuale, alquale chiamo Set, che uuol dire positione, dicendo perche Dio mi ha posto altra generatione in loco di Abel morto per Caim. Da questo Set successe generatione humana, et uirtuosa, secondo che narrano le Scritture, et da lui si reprincipio a conuocare il nome di Dio. cioè che l'huomo peccatore fa le generationi, et atti suoi prima mali, come Caim, che significa habito malo, et qui

s'allenta piu dal peccato li fa inutili, come Abel, che uuol dire nulla ma quando gia ritorna in uita intellettuale, et in conoscere il nome di Dio, li successioni sue sono uirtuose, et perpetue, come quella di Set. Questo o Sophia e la sapientia allegorica, che significa la uera historia Mosaica dela unione de l'huomo maschio, et femina, la sua collocatione nel Paradiso, il suo comandamento, la sua diuisione in dui, il loro peccato per l'inganno del serpente, le pene di tutti tre, la possibilita del rimedio, le generationi male imperfette et perfette, che da loro dui successero, lequali cose interuenute in effetto corporalmente al primo huomo denotano secondo l'allegorico le Vite, et successi di ciascuno degl'huomini, qual sia il fine loro beato, cio che richiede la necessita de l'humanita, & il successo del eccessiuo peccato, et la pena & accidenti di quello con l'ultima possibilita del rimedio, se ben l'intenderai, in uno specchio uedrai la uita di tutti li huomini, il loro bene, & male, conoscerai la uita,

che si debbe fuggire, et quella, che si debbe seguire
per venire a eterna beatitudine senza mai morire.

Ti ringratio, et bene mi vorrei fare cauta,
et saggia in questa dichiaratione de la sacra historia,
Ma non per questo voglio, che venga in oblivione,
l'allegoria proportionata a la fauola de l'Androge-
no di Platone, nasciuta da questa. Intesa n.° 114 Allegoria de l'Androgeno platonico di chi l'amor nacq.
la intentione allegorica de la Mosaica narratione de
la prima generatione de l'huomo facil cosa sara
vedere l'intento de la fauola Platonica, Dice,
che l'huomini prima erano doppi mezzi, mascoli,
et mezzi femine uniti in uno corpo, cioe de la par-
te intellettuale, et corporea sensualita erano uni-
ti ne l'huomo secondo la prima intentione di sua
creatione, talmente, che la parte corporea femi-
nina si acquetaua in tutto a l'intellettuale ma-
scolina senza diuisione, o resistentia alcuna,
et dice che la natura mascolina viene dal sole,
et la feminina da la terra, et l'intero Androge-
no composto d'ambi dui, da la Luna, perochè (co-
me t'ho detto) il sole è simulacro de l'intellecto,

Et la Terra dela parte corporea, et la luna è simulacro de l'anima, che contiene l'intellettuale, et sensuale insieme, che è tutta l'essentia humana, Cosi come la Luna contiene la luce participata dal sole, et materia grossa, simile ala Terrestre, secondo tiene Aristotile, Dice essendo le forze de l'Androgeno eccessiue, uenne a pugnar contra li Dei, cioè che essendo tutto ritirato a la parte intellettuale, et ala Vita contemplatiua, senza resistentia, ne impedimento alcuno dela parte corporea, ueniua quasi a esser equale ali angeli et a equipararsi ali intelligentie separate, Come dice Dauit dela creatione de l'huomo, Minuisti eum paulo minus ab Angelis, Moises in nome di Dio dice, l'huomo era come uno di noi cioè inanzi che peccasse. Per il che Juppiter consultando del rimedio il fece diuidere in duoi mezzi maschio, et femina, et non sono li duoi mezzi intellecto infuso, et ingenito, come alcuni imaginano, Ma la parte intellettuale masculina, Et la corporea feminina che fan-

no intero homo, perochè essendo l'huomo tutto
speculatiuo, uenia a essere del genere de li an-
geli et spirituali fuora de l'intentione del crea-
tore, che era che fussi huomo coalternato de l'in-
tellecto et corpo il quale conuertendosi tutto in
angelico, corrompeua la compositione humana,
& la conseruatione indiuiduale & la successio-
ne specifica, et questa è la sua pugna contra li
dei, che dice Platone, onde li fece diuidere, cioè
fece che'l corpo fece resistentia alquanto a l'in-
tellecto, et che l'intellecto s'inclino alle cure ne-
cessarie del corpo, et sue naturalita, perchè la
uita fussi più presto humana, che angelica, dice,
che da questa diuisione nacque l'amore, pero-
chè ogni mezzo desia & ama la reintegratioe
del suo mezzo restante, cioè che in effetto l'in-
tellecto non haria mai cura del corpo, se non
fussi per l'amore, che ha al suo consorte mezzo
corporeo feminino, ne il corpo si gouerneria per
l'intellecto, se non per l'amore & affectione, che
ha al suo consorte mezzo masculino & intellecto,

che dica, che unendosi l'uno mezzo con l'altro per l'amore non cercavano le cose necessarie per il sostentimento loro, & perivano: onde per rimedio Juppiter li fece tornare li genitali de l'uno verso de l'altro, & satisfatti per il coito, & cō la generatione del simile si redinrigro la loro divisione, significa, che il fine de la loro divisiõe de la parte intellettiva, et corporea fu perche pigliando satisfatione de le deletti corporei si sustentassino ne l'individuo, & generassero il simile per la perpetua conservatione de la specie. Ammonisce poi che non si debba peccare, perche ogni mezzo de l'huomo verria a dividersi, & restaria ciascuno un quarto d'huomo: Intende che se la parte intellettuale non è unita, ma divisa con imperfette cognitioni, & consigli, resta imperfetta, debile, et diminuta: Però che la unità è quella, che la fa vigorosa, et perfetta, et la divisione gli leva la perfettione, & vigore, et così la corporea, quando è unita si cercano il necessario

e perfetta, et quando e divisa in acquisitione
de le cose superflue & insanabili, di quelle re-
sta imperfetta, et fragile, In modo, che con la
tale divisione di ciascuna de le parti, l'huomo vie-
ne a mancare non solamente di quella prima unio-
ne intellettiva de l'Androgeno, ma ancora di quel-
lo esser mezzo, secondo si richiede ne la vita
humana, Ma resta mezzo di mezzo seguendo
la vita lasciva, et peccatoria. questo e quello
che significa la favola Platonica allegoricamente,
& l'altre particularità, che scrive nel modo de'l
dividere, et de'l cocultare, et simili sono orna-
menti de la favola per farla più bella, & ve-
risimile. Mi piace ancora questa allego-
ria accomodata a la favola Platonica de l'An-
drogeno, ma vorria, che trovando alcuno propo-
sito mi dicessi o Philone il construtto di quella
nel nostro proposito de'l nascimento de l'Amore.
Quello construtto, che caciamo di questa alle- N.o 115.
goria per il nostro proposito de'l nascimento Come de la divi
de l'amore e che tutti l'amori, et desiderij huma- sione de l'andro
geno p[ro]cedeno
tre amori hu[ma]ni

ni nascono da l'alternata diuisioni di l'intelletto, et corpo humano; perochè l'intelletto inclinato al corpo suo come il maschio a la femina desia et ama le cose pertinenti a quello; et se sono necessarie, et moderate, sono desiderij, et amori honesti per la loro moderationi, et temperamento, et se sono superflue, sono lasciue, et dishoneste inclinationi, et atti peccatorij. Ancora il corpo amando l'intelletto, come donna al marito maschio, si soleua in desiare le perfettioni di quello, sollecitando con li sentimenti, con li occhij, con l'orecchie, et cö'l senso fantasia, et memoria d'acquistare il necessario per le rette cognitioni, & eterni habiti intellettuali, con chè si felicita l'intelletto huomo, & questi sono desiderij, et amori assolutamente honesti, et quanto più ardenti, tanto più laudabili, et perfetti. Sichè in ciò ci ha mostrato Platone il nascimento de l'amore, & di tutti l'amori humani solamente, de li quali fu progenitore la parte intellettuale, co-

me padre, et la parte corporea, come madre, et
il primo amore de l'huomo è quello mutuo
individuale fra l'una parte, et l'altra come
l'amore, che è fra il maschio, et la femina,
di poi di questo primogenito amore nascono da
questi duoi parenti tutti li desiderij, et amo-
ri humani a tutte le cose, liquali si richiudeno
in tre spetie, cioè o intellettuali, che sono asso-
lutamente honesti, come erano quelli de l'huo-
mo congiunto, et intero nela prima vita felice
nel paradiso, o sono atti corporali necessarij,
et moderati, che'l temperamento li fa fra li corpo-
rei honesti, come era la vita de l'huomo già
fu diviso per il necessario aiuto, no prima che pec-
casse, o vero sono atti corporali inordinati su-
perflui, et escessivi, che sono turpi, peccatorij,
et dishonesti, come fu la vita de l'huomo, poich
fu infangata nela cognitione del bene, et male,
sommersi ne la lascivia, et habitanti nel pec-
cato. Quali tutti dal mutuo amore, che è fra
la parte intellettuale, et la corporea dependa

no, come t'ho detto. Conosco quali sono
secondo Platone li progenitori de l'amore de l'ho-
mo, che è picciolo mondo. Vorria ancora sa-
pere da te, se ancora si trova, che lui habbi assi-
gnati primi parenti a l'amore universale di tutto
il gran mondo corporeo creato. Dipoi

Di chi nacq[ue] lo Amore universale del mo[n]do corporeo sec[on]do Platone

che Platone assignò li progenitori de l'amore huma-
no nel libro del Convivio in nome d'Aristophane
(come hai inteso) si sforzò ancora assignar
li primi parenti de l'amore universale di tutto el
mondo corporeo, in nome de la Fata Diotima,
che fu la maestra di Socrate ne le cogitationi ama-
torie, quella li narrò l'orto de l'amore esser stato
in questa maniera, Che quando nacque Venere,
tutti li Dei furono in convito, et con loro Meti-
des, cioè poro figliolo del consiglio, che vuole dire
Dio de l'affluentia, a li quali, essendo cenato,
venne Penia, cioè la Povertà, come una poveretta,
per havere qualche cosa per mangiare de la abun-
dantia de li vivandi del convito de li Dei, et stava
come li poveretti mendicanti dimandando fuor

de le porte, Poro inebriato del nettare (che allhu-
ra ancora non si trouaua uino) andò a dor-
mire nel giardino di Gioue, la detta Penia
costretta da la necessità, pensò a che modo si po-
trebbe ingrauidare con qualche astutia d'un fi-
glio di Poro, onde andò a corcarsi appresso di
lui, et concepe d'esso l'amore, da li quali pare che N°. 117.
nacque l'amore settatore, et osseruatore di
Venere, perche nacque ne li suoi natali, il quale
sempre ha desio di cosa pulchra, perche essa Ve-
nus è pulchra, et per essere figlio del Dio Po-
ro, et dela poueretta Penia, participò la na-
tura di tutti dui, perochè al principio è arido, et
squalido con li piedi scalzi sempre uolando per
Terra, senza casa, ne riduto, senza letto,
ne coperta alcuna, dorme per le strade al di-
scoperto, seruando la natura dela madre sem-
pre bisognante, secondo la stirpe del padre pro-
cura le cose belle, et buone, animoso, et audace,
uehemente, et sagace cacciatore ua sempre mac-
chinando nuoue trame, studioso di prudentia

che l'amore è figlio di poro et di Pe-
nia.

facundo, et in tutta la uita philosophante, incantatore, fascinatore, venefico, et sophista, et secondo sua mista natura non è ch'el tutto immortale, ne mortale; Ma in breue in uno medesimo giorno muore, et uiue, et si resuscita. Unaaolta manca, unaltra è riducto, et cosi fa molte uolte, et per la mescola dela natura del padre & dela madre ciò che acquista perde, et quello che perde ricouera, per la qual cosa, mai non è mendico, ne mai è opulente, il quale ancora fra sapientia, et ignorantia è constituito, Pero che nissuno deli Dei philosopha, ne desia farsi sapiente, perche gliè, Ne è in effetto alcuno sapiente philosopha, ne ancora quelli, che sono del tutto ignoranti, che questi nō desiano d'essere mai sapienti, Che ueramente questo è il peggio de l'ignorante, che non è, ne desia essere sauio, perche nō desia mai le cose, che non conosce, che li mancano. è adunque il philosopho mezzo fra l'ignorante, et il sapiente, pero che non è pulchro, come il sapiente, & pero desia la sapientia che manca. Ne ancora

come l'ignoranti, al quali non solamente mãcha la bellezza, ma ancora il desiderio di quella. E adunque l'amore mezzo fra il turpe, et il pulchro veramente. La fauola se, bene composta, et assai si mostra nelle conditioni, et forme de l'amore la natura de lo opulente padre, et dela indigente madre mescolata insieme. Ma vorria sapere il significato di Poro padre, et di Penia madre, et del tempo loco et modo del nascimento de l'Amore loro figlio.

Ingeniosamente la sauia Diotima in questa fauola ne mostra quali sono li progenitori de l'Amore, et come di loro nacque, et quelle natura deli parenti l'ha sortito. Dice prima che nacque essendo li dui insieme nel conuito dela natiuita di Venere, sono alcuni che dicono intendersi per la natiuita di Venere l'influentia dela intelligentia delo angelo prima, et poi ne l'anima del mondo hauendo gia participato la uita di Gioue, la essentia di Saturno, et il primo essere di Celio, che erano li tre dei del conuito precedente

N.º 118. Allegoria dela fauola di Penia.

ala natiuita di Venere Magna ne l'angelo, et de-
la mondana ne l'anima del mondo. Ma noi nō
curaremo d'allegorie si astratte, et interminate,
et improportionate a'l litterale fabuloso, essa me-
desima Diotima, come hai inteso di chiaro, che
intendeua per Venere la pulchritudine, onde dice
che l'amore sempre ama il pulcro, perche nacque
quando nacque la pulchra Venere. Significa adū-
que che Amore nacque, quando nacque la pulchritu-
dine, perche ogni amore è di cosa amata, et pul-
cra, et per esser pulchra a parola si ama, perche
l'amore è desiderio di pulcro. Dice che essendo li
Dei ne'l conuito quando nacque Venere, et Pe-
nia indigente era di fuora per hauere qualche reli-
quie dele viuande deli Dei, et il Dio Poro figliolo
del consiglio imbriacato dal nettare usci di casa,
doue era con li altri in conuito, et andò ne l'orto
a dormire, onde Penia desiderando d'hauere figlio-
lo di lui, se gli corico appresso, et concepe l'amore.
Vuol dire che conuiuendo li Dei, cioè Dio co'l
mondo angelico pulchritudine a loro simile ne'l

mondo corporeo creato, nel quale incorreuano insime con liberale largitione, & letitia, come un conuito de natali di quella l'Indigentia dela materia potentiale interuenne li, desiderosa di participare le forme pulchre, & perfettioni diuine, & angeliche, Poro figlio del consiglio, cioe l'affluente intelletto imbriacato del nettare, cioe pieno de le Idee & forme diuine, desidero participarle al mondo inferiore per bonificarlo, se bene l'inclinarsi al basso fusse a lui mancamento. et questo e che dice, che ando a dormire nel horto di Gioue, cioe che addormento la uigilante cognitione sua applicandola al mondo corporeo del moto, & generatione che e l'horto di Gioue, pero che l'intelletto celeste e casa, & palazzo di Gioue, oue si fa el conuito, & si beue il nettare diuino, che e l'eterna contemplatione & desio dela diuina et pulcherrima maiestate, Quando l'intelletto figliolo del consiglio, che e il sommo Dio uolse participarsi al mondo inferiore, La pouerella bisognante Penia, se li

accosto appresso, cioè la potentia dela materia desiderosa di perfettione si ingravidò di Lui imbriacato del desio dela perfettione corporea mezzo dormiente dela sua eterna contemplatione divina et divertito alquanto da quella per participare perfettione ala indigente materia, & d'ambi dui nacque l'amore, però che l'amore dice perfettione, non in atto, ma in potentia, et così l'intelletto nel corpo generabile, che è forma potentiale, & intelletto possibile, & per essere intelletto conosce le cose pulchre, & per essere in potentia Li manca la possessione di quelle & desia La bellezza attuale. Et questo è quello che dice, che è mezzo fra il pulchro & il turpe, perchè l'intelletto possibile, & le forme materiali sono mezzo fra la pura materia totalmente informe, & fra le forme separate, & intelligentie attuali angelice, che sono vere pulchre, però assegna Diotima egualmente a l'Amore le conditioni, et machinationi dela materia corporea,

indigente, et mortale variabile, et imperfetta madre sua, et le conditioni intellettuali et perfette de l'affluente intelletto Poro padre suo, et lui pone philosophante, et nõ sapiente, però che l'intelletto possibile desia la sapientia, et è in potentia di quella, perche nõ è in atto sapiente, come l'intelletto angelico. Te'è mostro adunque Diotima in questa sua fauola, che l'intelletto possibile è participato da l'intelletto agente (o) in atto angelico (o) vero diuino, et che la possibilità non gli viene dala sua propria natura intellettuale, come alcuni credono, ma solamente dala società de l'indigente materia priuata d'ogni atto, et pura potentia, ne insegno chel primo produttore de l'Amore genito, e la generata pulchritudine, et li proprij parenti suoi sono il conoscimento dela pulchritudine il quale gl'è padre, et il mancamento di quella, che è la madre, perochè ciò che si ama, et desia, bisogna che sia preconosciuto per pulchro, et che manchi, o che possa

mancare, et si desideri conservare sempre. Siche tu (o Sophia) conosci ch'el padre de l'Amore universale ne'l mondo inferiore è il conoscimento dela pulchritudine, et la madre è la carentia di quella. Questo intendo, ma questi parenti mi pare, che si applichino solamente al mondo corporeo, & ancora ne'l generabile inferiore solo, & già io ho inteso da te, che ne'l mondo angelico si trova prima, et principalmente l'Amore, al quale assignasti queste due proprie cause, cioè conoscimento, et mancamento di pulchritudine. Egl'è vero che l'Amore non solamente negli inferiori, ma principalmente ne l'angelico è per conoscimento di pulchritudine che manca, Ma questo è la pulchritudine immensa, et divina, dela quale tutti l'intelletti creati mancano, et quella conoscono, amano & desiano. Et questa tale pulchritudine chiama Platone Magna Venere, cioè la bellezza del mondo intellettuale, Et questo nó

nacque

nacque in tempo, peroche è eterna, et immutabile, ne manco l'amore suo ha nuovi nascimenti, ma se nacque ab eterno in quel divino mondo, nacque, ne il mancamento di questa viene per ragione dela societa de l'indigente Penia, o vero materia con l'intelletto, che in quel mondo non si trova materia, ma viene per la deficienza, che è ne la creatura per essere creatura, dela perfettione summa del suo creatore, o vero dela excellenza de la sua pulchritudine sopra quella de la creatura. Siche questi parenti sono proprij de l'Amore genito nel mondo inferiore, nel nascimento di Venere minore, cioe la pulchritudine participata ali corpi generati, et non a l'amor del mondo angelico, il quale è superiore a Poro imbriacato ne l'horto di Giove, & alieno da Penia indigente. Ho inteso da te quello che li poeti, et philosophi hanno fauoleggiato del nascimento de l'Amore, & deli suoi progenitori, et quello che le loro fauole sapi-

R

entemente significano. Desidero hormaj saper da te pianamente, et chiaramente quali sono li primi parenti de l'Amor si del humano, come ancora del universale de l'vniuerso. Jo te dirro prima o Sophia quelli, che io credo esser in commune padre, et madre d'ogni amore, et di poi se uorrai li appropriaro a l'amore humano, & al mondano ancora. Mi piace l'ordine, perche la cognitione commune si debbe anteporre a la piu particulare. Dimi adunque quale è in commune padre d'ogni amore, et quale è sua madre? Jo non so gia la madre la pura carentia, come Diotima, ne il padre l'affluente cognitione, come lei uuole, ne pongo la pulchritudine uenerea connessa a la sua generatione, o, uero Lucina, o, parca in quella, come in altra parte Platone pone non essendo padre, ne madre, Perochè l'Amore a detto di tutti è figlio di Venere, et secondo alcuni senza altro padre, Ma lasciando li fig-

menti, et opinioni d'altri, ti dico chel com-
mune padre d'ogni amore è il pulchro, &
la madre commune è la cognitione del pul-
chro mista di carentia da questi dui, come
da veri padre, & madre, si genera l'amore,
et desiderio, perochè 'l pulchro conosciuto da
quello a chi manca è di continenti amato, &
desiato dal conoscitore amante, et desiderante
quel pulchro, et cosi nasce l'amore concetto dal
pulchro ne la mente del suo conoscente a chi má-
ca, et il desidera, è adunque il pulchro amato
padre et generante de l'amore, et la madre
è la mente de l'amante ingravidata del seme
di esso pulchro, che è sua la esemplare pulchri-
tudine in essa mente del conoscente, de la quale
ingravidata desia l'unione con esso pulchro, ov-
vero generatione del simile, et gia di sopra
hai inteso, come l'amato ha natura paterna
generante, et l'amante ha natura materna con-
cipiente de l'amato, et desiderante il parto in
pulchro, come dice Platone. Mi piace que-

n.° 119. chel padre de l'amore è il pulcro, et la madre la carentia cognitione di quello.

sta assoluta, et chiara sententia dél padre et madre de l'amore in commune, Ma innázi che ti dimandi piu dichiarationi, bisogna che mi assolui una contradittione, che appare in due parole. Dici, che la madre de l'amor e la cognitione dél pulchro, che manca, et da l'altra parte diá, che ella primo é gravida de la forma dél pulchro, et percio la desia & ama. La contradittione é che solamente dél conoscente é gravida dél pulchro, non gli máca gia, anzi l'ha, che la gravida ha in se il figlio, et non li manca. Se la forma dél pulchro non fusse nela mente de l'amante sotto specie di pulchro buono, et giocondo, non saria esso pulchro mai amato da lui, che li interamente privi di pulchritudine, non hanno, ne desiano il pulchro. Ma quello chél desia non é dél tutto privato di lui, perochè ha la cognitione sua, et la sua mente é ingravidata dela forma dela sua pulchritudine, Ma perche gli manca il principale, che e la perfetta

perfecta unione con esso pulchro, gli viene el desiderio del principale effetto, che manca, & desia fruire con unione il pulchro, la forma del quale impressa in la sua mente, l'incita, come desia la gravida di figliare, & ponere in luce l'occulto dentro di lei, siche la madre del Amore, cioe l'amante, se bene e privata de l'Unione perfetta con l'amato, non e privata de la forma esemplare de la sua pulchritudine, laquale la fa essere amante, o desiderante, l'unione di quel pulchro, che gli manca. Mi piace cio che dici, ma mi resta contra, che parrebbe, che la madre amante gravida del pulchro padre, parturisse, o vero generasse per figlio il medesimo padre, perochè tu dici, che la generatione, non è altro, che l'unione, & fruitione del medesimo padre in atto. Sottilmente arguisci o Sophia, ma se fussi piu sottile vedresti per solutione, che l'atto di fruire il pulcro con unione non è propriamente, ne totalmente esso medesimo, avvegna che sia simillimo a quello, come il proprio figlio al padre, pure co quella

similitudine paterna si giunta qualche impressio-
ne materna de la cognitione amante, che non sa-
ria atto di fruitione se non peruenesse dal cono-
scente amante nel pulchro cognito amato. sicche
egli è uero figlio deli dui, & ha la parte materiale de
la cognitione materna, & la formale de la pulchri-
tudine paterna et (come platone dimostra) l'amore
è desiderio di grauida per parturire pulchro simi-
le al padre, et questo non solamente è l'amore
intellettuale, ma ancora il sensuale.
Dichiarami come in ciascuno di questi amori consiste
la grauidanza col desio di parturire pulchro,
et perche tanto si desiano le tali generationi.
Tu uedi quanto non solamente ne l'ho-
mo, ma ancora in ogni animale è il desiderio dela
generatione del simile, et quanti affanni, tra-
uaglie et pericoli li parenti massimamente madri,
pigliano per la generatione, et educatione deli suoi
figlioli fino a esponersi a la morte per bene loro.
Il fine primo è la produttione del pulchro simile
a quello, di che la madre è ingrauidata. Et l'ulti-

mo fine è la desiata immortalità, che non possendo
esser perpetui (come dice Aristotile) l'individui
animali desiano et procurano perpetuarsi nela
generatione del simile la vita et esser del qua-
le molte volte procurano più che la propria, perche
gli pare, che la sua già passi, et quella è la parte
sua, che è per esser et per far immortale la
sua vita con la continua et simile successione, an=
cora questi fini accadeno ne l'anima humana, che
essendo gravida de la pulchritudine de la virtu
et sapientia intellettuale, desia sempre generar
simili pulchri in atti virtuosi et habiti sapienti,
perche con la vera generatione di quelli s'acquista
la vera immortalità, cosi è meglio di quello che li
corpi animati l'acquistano nela generatione deli
simili animali, et cosi come le reliquie de padri,
mancandoloro consistono, et si perpetuano per
li figlioli cosi si perpetuano le virtu de l'anima,
se ben mancano per li atti virtuosi et habiti intel-
lettuali che gli causano eternità. Stai adunque in-
teso, come il padre de l'amore è il pulchro amato

et lamante è il conoscente amante di quello, laquale ingravidata di lui ama et desia partorire simile pulchro mediante il quale si unisca, et fruisca con perpetuita la pulchritudine amata.

Mi pare havere assai bene compreso a che modo il pulchro, overo pulchritudine sia il padre de l'amore, et il conoscente merente, et desiderante quello la madre, laquale ingravidata da lui desia il parto del simile chee' l'unione, et fruitione di essa pulchro.

Ma vedo (secondo questo) che ogni cosa consiste ne la pulchritudine, perochè il padre è il pulchro, et la gravida madre è la forma esemplare conosciuta di quello, et il desiderato figlio è il tornare per fruitione unitiva in esso pulchro, et mi maraviglio, che facci tanto caso de la pulchritudine, perochè precedendo a ogni amore saria bisogno che precedessi non solamente al mondo inferiore, et a la mente astratta de li huomini ma ancora al mondo celeste, et a tutto l'angelico, come sia, che in ciascuno (come gia dicesti) si trovi amore, et tutti sieno veramente amanti.

Ancora se ne la summa divinita è (co=

me qualche volta t'hai detto, l'amore alle sue crea-
ture è molto più amante di quelle, come ne li
sacri libri si narra, come si può imaginare, essen-
do lui essa pulchritudine, a quello che summamente
tutto procede. Non ti maravigliare, o
Sofia, che la pulchritudine divina sia quella che facci
d'ogni amato amato, et d'ogni amante amante, et
che sia d'ogni amore principio, mezzo et fine, cioè
principio in esso amato, e mezzo ne la reverbera-
tione sua ne l'amante, e fine ne la fruitione; et
inanzi di esser amante nel suo principio amato.
Perché, dissemo, il primo pulchro, il sommo opifi-
ce de l'universo, la pulchritudine d'ogni cosa cre-
ata nelle perfettione de l'opera fatta in lei
dal sommo artefice, è quella cosa in che l'o-
perato communica, e somiglia più a l'operan-
te, e la creatura al creatore; essendo questa
la divinità participata da tutte le parti de l'uni-
verso, non è strano ma giusto che proceda ogn'
altra cosa da quello, et sia quella in chi facci
le cose in che si trova amabili, et l'altre conosci-

N.° 120.
come la pulchritu-
dine è principio
mezzo et fine
de l'amore.

tiue di quelle amanti et desiderosi dela par-
ticipatione di quelle, et loro mediante dela
divina pulchritudine di tutti opifici, laquale
non solamente procede a l'amore che si trova ne
le cose create, siano corporee corruttibili &
celesti overo incorporee spirituali et angeliche
Ma anchora procede a l'amore che proviene da
dio nele creatione. Perochè quello nó è altro che
volere che la bellezza dele creature cresca &
si assomigli ala somma bellezza del loro creato-
re, et s'integrino del qual bene fornito creatur si-
che prima in dio la pulchritudine che l'amante,
et essere pulchro et mirabile procede a l'essere
amatore. Vedo quello che rispondi
ala mia dimanda, et ancora che paia che hai
satisfacci ad me non fa, pero che la digni-
ta, et tanta esellentia di questa bellezza, io be-
ne non la comprendo ne vedo come sia di tanta
importantia che habbi a essere principio di tut-
te le cose degne et perfette come la fai. Vor-
rei che dela essentia di questa bellezza meglio

mi fundasti nelli ricordo bene che una volta me l'hai diffinita dicendo che la pulchritudi-
ne è gratia la quale delettando l'animo con
el conoscimento di quella il move a amare,
ma dela essentia di questa gratia et del trop-
po che importa nel creatore et in tutto l'uni-
verso mi resta la medesima sete di conoscerla
che dela medesima pulchritudine diffinita.

Idal. Ancor mi ricordo haverti mostrato parte D°·121· che cosa sia pulchritudine
dela spirituale essentia dela bellezza, però
ch'io ti feci conoscere che delli cinque sensi ex-
teriori la bellezza non entra ne l'animo huma-
no per li tre loro materiali, cioè né per il tatto,
né per il gusto, né per l'odorato, che le tempe-
rate qualità ne li delettevoli tatti, gusti et odori, nó
si chiamano belli, né manco li dolci sapori, né
ancora li soavi odori si dicono pulchri, ma so-
lamente per li dui spirituali, cioè parte per l'au-
dito con li belli parlamenti, orationi, ragioni,
versi, belle musiche, et pulchre et concordanti
armonie. Et la maggior parte ne l'occhi per li

belle figure et belli colori et proportionate compo-
sitioni et bella luce, et simili qualitate, denotano
quanto sia la bellezza cosa spirituale et abstrat-
N°.122. che la pulchritudine è cosa spirituale.
ta dal corpo. Ancora t'ho mostrato che le mag-
giori bellezze consisteno nelle parti de l'anima
che son più elevate dal corpo, come prima nela
imaginativa con le belle fantasie excogitatio-
ni et inventioni, et più nela ragione intellettiva
separata di materia con li belli studij, arti, habi-
ti, atti, virtuti, et scientie, et più perfettamen-
te nela mente astratta cò la prima sapientia hu-
mana, laquale è vera imagine dela somma
pulchritudine. Sichè per questo principio potrai co-
noscere quanto la bellezza da sè è aliena da la
materia et corporità, et come a quella spiritual-
mente è communicata. Par commu-
namente il vulgo nele corpi principalmente
pone la bellezza come propria di quelli, et bene
pare che a loro più convenga, et se le cose che
non sono corpo si chiamano belle pare che sia
similitudine de la bellezza corporea, come si chia-

mana gratia grandi, et come grandi animo, gran-
de ingegno, grã memoria, grandi arti, a' simi-
litudine deli corpi: pero chi ne l'incorporei no
hauendo in se quantita, ne' demensione no' posson
esser ne grandi, ne piccoli propriamente se no a
a somiglianza de li demensionati corpi, non manco
pare chi si dia pulchritudine propria deli corpi
et non propria, ma per similitudine deli incorporei,
[illegible] si bene nelli grandi accade questo per
essere la grandezza propria dela quantita de'la
corpi chi veggio nõ hai chi cosi sia la pulchritudi-
ne! oltra a l'uso de'l vocabulo chi s'ap-
propria a li corpi quella de'l volgo si reputa es-
ser piu uera pulchritudine, e ancora qualchi ma-
gior dicono la pulchritudine pare chi sia la proportio-
ne de le parti al tutto, & la commensuratione
de'l tutto in quelle, & cosi molti deli philoso-
phanti l'hanno diffinita: adunque e' propria de'l
commensurabili corpo, et de'l tutto composto de le
sue parti, & presuppone quantita in corpo propria-
mente, et [illegible] de le cose incorporee si dice [illegible] perche

N° 123
Narra l'oppinio-
ne chi la bellez-
za e ordinario
ne' corporea

a similitudini del corpo hanno parti de le quali sono
composte proporzionalmente per ordine come l'ar-
monia et concordantia, et l'ordinate orationi
però si chiamano pulchri, a similitudine del com-
posto et proporzionato corpo, et così nelle conside-
rationi imaginationi rationali, et incontrario e
l'ordine de le parti al tutto, et a similitudine del
corpo che è proportionatamente composto di parti commen-
surate, si chiamano pulchre, sì che è proprio di
la pulchritudine, come de la grandezza, parere
che fussi nel corpo, che è propria substantia de la
quantità per compositione de le parti.

L'uso di questo vocabulo pulchra appresso il
vulgo è secondo la cognitione che li vulgari hanno
de la pulchritudine che, come sia che loro non pos-
sano percipere altra bellezza che quella che
l'occhi corporei comprendono, i quali loro occhi
si credono oltra quella non essere bellezza
se non qualche cosa finta, sognata o imaginata.
Ma quelli, a cui l'occhi de la mente sono chiari
et vedono molto più oltra che li corporei cono-

sieno molto più de la incorporea bellezza di quel-
li che nascono di carnali de la corporea, et
conoscemo che quella pulchritudine che si trova
nelli corpi è bassissima piccola et superficiale
rispetto di quella che si trova nelli incorporei,
anzi conoscemo che la bellezza corporea è ombra
et imagine de la spirituale, et participata da quella,
et non è altro se non il resplendore che il mondo spi-
rituale dà al mondo corporeo, però vediamo che la
bellezza de l'incorporeo non procede da la corporalità
né materialità, che se così fusse ogni corpo et
cosa materiale saria bella in un medesimo modo,
però che la materia et corporeità è comune in tutti
li corpi, et ancora ne seguiria che de li corpi il maggiore saria
il più bello, il quale molte volte non è, però che la
bellezza richiede mediocrità nel corpo, il maggio-
re del quale come il minore è deforme, ma cono-
sciamo [illegible]
le incorporei loro superiori, et tanto quanto ne par-
ticipano sono belli, et quanto de la participatione
loro sono despogliati tanto sono disformi, in modo

N° 124 ... che la bellezza corporea è uno splendor del mondo spirituale et del mondo corpo.

N.° 125 + 21
che la deformità è propria del corpo, et la bellezza de l'incorporeo

che la difformità è il propio del corpo, et la bellez-
za è advenititia in lui dal suo congiungimento spiri-
tuale. Sì che dunque, o Sophia, non t'ostinare gl'
occhi corporei per vedere le cose belle, usa di vederli
con li incorporei, et conoscerai le vere bellezze,
le quali il vulgo non può conoscere, et chi così fa, na-
sce. Sì come li ciechi delli occhi corporei non possono percipere
le belle figure et colori, così li ciechi delli occhi
intellettuali non possono percipere le chiarissime
bellezze spirituali, né dilettarsi in quelle, per-
ché non diletta la bellezza se non chi conosce lei,
et chi non gusta quella è privo di suavissima
delettatione. Et se la pulchritudine corporea
che è ombra della spirituale diletta tanto chi la
vede, che se l'usurpa et converte in sé, et
gli leva la libertà, et la voglia di quella, che
sarà quella pulchritudine intellettuale lucidis-
sima, della quale la corporea è solamente ombra
et imagine, a quelli che sono degni di vederla?
Sii adunque, o Sophia, di quelli che la umbrosa
et lenta non li rubba, ma quella che è patrona

di quella suprema in bellezza et delettatione

Ni basta questo perche il volgare no
mi inganni in quello che dice pulchritudine ma-
ravvia che mi solvesse la ragione de la proportio-
ne de le parti al tutto che fa per loro el mostrar che
la bellezza non è propria deli corpi et non proportione
per similitudine di quella de li incorporei

Questa distintione di bellezza detta per ad- — N 126 Prova che la bellezza no si co mensuratione proportionata
cioni de li moderni philosophanti non è già pro-
pria ne perfetta che se cosi fosse nessun cor-
po semplice non composto di diversi et propor-
tionati parti non si chiamaria bello, no saria
dunque il sole la luna et le stelle belle e ne la
resplendente venere ne li illustri giove ha-
veranno questi la bellezza de la figura
circulare che è la più bella de le figure la quale è
in se tutta et contiene parte. La fi-
gura circulare è bene in se bella e pur la bellez-
za sua no è la proportione de le parti, le quali hal-
ha ne al tutto perche le parti sue sono equali
et homogenie ne le quali ne cade proportione alcuna

ne ancora la bellezza de la figura circulare, per quel-
la che fa il sole la luna et le stelle belle, che se
così fosse, ogni corpo orbiculare harebbe la bel-
lezza del sole, ma la bellezza loro è la lumi-
dità, la quale in se non è figura, ne ha parti
proportionate, et così il fiammeggiante fuoco et
il fulgente oro et le lucide et splendide gemme
non sariano belle, però che tutte queste sono sim-
plici et d'una natura, le parti el tutto senza
diversità proportionata, ancora secondo loro
solamente il tutto saria el bello et nessuna de
le parti saria bella, se non in comparatione
al tutto, ancora noi vediamo uno viso qualche vol-
ta essere bello, qualche volta no, essendo pur
sempre la proportione de le parti al tutto una me-
desima, pare adunque che la bellezza è oltra
quella, et più che secondo loro i vaghi colori no
sariano belli, ne la luce che è il più bello del
mondo corporeo, et quella che gli da la bellezza
si potria chiamare bella, così ne l'audito la suave
voce nò si dirà come si dice bella, et se la bel-

lezza dela musica vogliono che sia la concordan-
za dele parti, la bellezza intellettuale quale sarà?
et si diranno che è l'ordine de la ragione che
dimanno nela intelligentia dele cose simplici
et de la purissima diuinità che è somma bellez-
za. Si che se ben consideri trouerai che quanto più
nele cose proportionate et concordanti si troui
bellezza, la bellezza è oltra la lor proportione,
onde non solamente neli composti proportionati
si troua, ma ancora più neli simplici.
Adunque li improportionati possiano esser belli?
Non già che l'improportionati sono
difettuosi et mali, et nissuno malo è bello, ma
non però la proportione è essa bellezza, che di
quelli che non sono nè proportionati nè impropor-
tionati, perchè non sono composti, si trouano bel-
lissimi, et più che neli proportionati et concordanti
sono alcuni non belli, perchè ogni bello è buo-
no, et nele cose male si troua ancor proportio-
ne et concordantia, si dice appresso li mercanti
ti che il codinosso et il trappolator si accordano

n°. 127. che dela materia viene la deformita et dela forma la bellezza.

presto, et il timore s'accompagna co la crudelita, et la prodigalita con la robbaria; non è adunque ogni bello proportionato bello, come costoro hanno pensato. Che è adunque la bellezza delle cose corporee? Sappi che la materia fundamento di tutti li corpi inferiori et da sé disforme, et madre d'ogni deformita in quello ma informata in tutte sue parti, per participatione del mondo spirituale si rende bella, si che le forme radiate in lei da l'intelletto divino et da l'anima del mondo ovvero del mondo spirituale, et del celeste sono quelle, che gli levano la deformita, et porgono la bellezza, si che la bellezza in questo mondo inferiore viene dal mondo spirituale et celeste, e così come la turpitudine et deformita è propria in lui da la sua deforme et imperfetta materia di che tutti li suoi corpi sono fatti. Adunque ogni corpo saria egualmente bello, perche tutti sono dal mondo superiore essentialmente informati. Ti concedo che ogni corpo ha qualche bellezza

la quale gli viene da la forma, che informando la sua
materia difforme non vediamo non sono di bellezza o
egualmente, però che le forme non in un modo
perfettamente tutti dominano, ne d'una
maniera in tutti levano la deformità de la mate-
ria; anzi in alcuni levano poche parti di questa
difformità, & in altri più & più gradatamente,
& tanto quanto più de la deformità
materiale basta a levare la forma, tanto rende
il corpo più bello, et quanto meno men bello &
più deforme; & questa differentia non è sola-
mente ne li diverse spetie de li corpi del mondo
inferiore, ma ancora in li diversi individui
d'una spetie, che uno homo è più bello che l'al-
tro, & un cavallo più bello che l'altro perchè
la forma essentiale sua meglio ha dominato &
vinto la materia onde più ha possuto levare
de la difformità di quella, & renderlo pulcro.
Et donde viene che li proportionati
corpi ne pareno belli? Perochè la for-
ma che meglio informa la materia fa le parti

del corpo quando essi sono con debita proportione & ordinate intellettualmente & ben disposte a le sue proprie operationi & fini significando il tutto & le parti siano diversi o similie homogenie o eterogenie ne la meglio forma che è possibile perche il tutto sia perfettamente informato & uno & cosi viene bello. & quando la materia è inobediente non puo cosi unire & ordinare li parti intellettualmente non tanto che resta men bella & deforme per la disobedientia de la deforme materia a la informatione & pulchrificante forma.

Assai m'hai chiarito qual sia la pulchritudine neli corpi inferiori & chi la fa & donde viene ma mi resta in dubio parte deli dubbij mei contra quelli che dicono la bellezza esser proportione, pero che li vaghi colori son belli & non sono corpi uniti di diverse parti & cosi la luce è bellissima & non ha parte in forma ne in tutto & ancor il sole la Luna & le stelle, ancor che sien corpi, non hanno

materia difformi ne forma che l'informi, però che so-
no adunque son belli? Et oltra la imaginatione et
harmonia della voce et le eleganti oratio-
ni, le proportionati versi nõ hanno già materia di-
forme ne forma che l'informi et pur sono bel-
le. Et finalmente le cose belle della imaginatio-
ne et la ragione et della mente humana ch'è in-
corporea nõ hanno già compositione di materia dif-
forme et però sono più belle del mondo infe-
riore. Mi hai domandato cose già in-
tese per dichiararti la bellezza di quelle che bene
tu non mi lasciasti nel mondo inferiore
tutte le bellezze sono delle forme come t'ho detto
le quali quando bene convincono la materia
difforme et dominano la rea corporeità fanno
li corpi belli, et loro in se è giusto che siano più
belli o vero bellezze poiche bastano a far di
turpe bello, che se non fussino belli, sariano
turpi overo neutrali, cioè ne belli ne turpi, et
se fussin turpi come fanno belli? pensiamo essentia
ch'un contrario essentialmente nello puo operar

contrario di lui, ma piu presto simili, et neutrali per-
che sariano piu presto belli che turpi. Et ciascuni tutti
loro segue sempre necessario. adunque conceder[e]
che le forme siano piu belle che le informate da
quelle ... Et li colori adunque son belli
perche sono forme, et si per loro li corpi ben co-
lorati si fanno belli, tanto piu essi medesimi deb-
beno esser belli. Et bellezza, & molto piu la pro-
N.o 128 pria luce che ogni colore & colorato fa belli & pro-
priamente forma ne lo corpi astratta & immista
con la corporeità come già hai inteso. & si legge
madre de le vaghe bellezze del mondo inferio-
re; et è giusto che sia bellissima. el sole, la Luna
& le stelle per la luce loro sono belli, la quale
in tutti ha raggione di forma, & loro stessi (secon-
do dice Themisteo) si pono chiamare forme piu
presto che corpi informati, essendo il sole padre
de la bella Luce, è giusto che sia capo de la bellezza
corporea. & di poi li altri corpi celesti lucidi che
prima da lui participano sempre la luce. & di poi
N.o 129. fa ancora belli tutti li corpi inferiori lucidi &

colori.

N.o 128 che la luce è la p(ri)ma bellezza del mondo corporeo et il sole è il p(ri)mo bello.

N.o 129. che il fuoco è il piu bello et piu formale deli corpi inferiori.

colori & massimamente nel suo illuminare gia-
me per esser spirituale et mancar corporea
per la sua sottilita [illegible] legge nature & perche
piu participa la luce solare & per la sforma-
lita sua in cio che di nissun altro elemento con-
trario si lassa violar ne alterar si che del tutto
non si corrompa perche nissun altro elemento
contrario si lassa violar ne alterar se del
tutto non si corrompa perche nissun altro
elemento il puo raffreddare ne honestare ne
indurre in lui qualita contraria a la sua ppria
natura mentre che il fuoco come fa negli negli
altri elementi che esso scalda l'aqua & la
terra & desicca l'aere contra loro proprie na-
ture & universalmente la luce in tutto il mo-
do infonde e forma la quale leva la turpitu-
dine dela tenebrosita dela materia difforme
et percio quelli corpi che piu la participano ren-
de piu belli onde ella è giusto che sia bellezza
vera & il sole dal quale depende e fontana
dela bellezza & le stelle & la luna sono sui

s

primi condutti et li più degni principii l'harmo-
nia è bella perchè è forma spirituale ordina-
tiva et unitiva delle molte et diverse voci in
unica perfetta consonantia per modo intellet-
tuale et le sue voci son belle perchè sono
parti de l'harmonia et participando la for-
ma del tutto par & ticipano la sua bellezza. La non
bellezza de l'oratione viene dala forma spiri-
tuale ordinativa et unitiva di molte et diver-
se parole materiali in unione perfetta intel-
lettuale in qualche parte di harmonia bellezza.
Si dice con ragione si può dire più bella che l'al-
tre cose corporee et così li versi [illegible] la
bellezza intellettuale hanno più de la bellezza
harmonica resonante. la bellezza dela cogita-
tione et dela ragione et dela mente huma-
na manifestamente precedeno ogni pulchritudi-
ne corporea perochè questi sono veri formali
et spirituali et ordinano et uniscono li mol-
ti et diversi concetti de l'anima sensibile et
rationale et ancò porgono et participano pul-

eternamente terminato ne le menti dispensato di
vedere et pulchritudine de le Idee, come ancora la pulchri-
tudine de' corpi stellanti, et corpi che per artifitio
son fatti belli. Sì che la bellezza in tutto il mo-
do inferiore procede dal mondo spirituale mediante le
forme, et mediante le forme de li corpi li quali
forme overo bellezze formali astratte da
la materia sono sempre belle, perchè non hanno
società di materia che forme che impedisca mai
la sua bellezza, et però le virtuti et sapi-
entie sono sempre belle, ma li corpi informati N.° 130. Che la virtù et sapientia sono semp. belli, ma li corpi q.lche volta.
qualche volta belli, et qualche volta no, secon-
do si trova la materia obediente et resistente
a la bellezza formale. Intendo a-
che modo tutta la pulchritudine naturale del mo-
do corporeo proviene da la forma, et forme che
informano li corpi in materia di quello, ma mi
resta intendere la bellezza de le cose artificiali
donde dipende, poichè non viene dal spirituale
overo celeste, l'origine de le forme naturali, nè
è del numero et natura di quelle.

N.o 131. Donde viene la bellezza ne le cose artificiate.

Così come la bellezza dele cose naturali proviene da le forme naturali, essentiali overo accidentali così la bellezza deli cose artificiate proviene da le loro forme artificiali. Onde la diffinitione de l'una & de l'altra bellezza è una medesima distribuita à tutti due [illegible] & quindi varria la loro diffinitione [illegible]

N.o 132. Diffinitione di bellezza.

Gratia è formale che dilettando move chi la comprende ad amare & questa gratia formale è così come nelli pulchri naturali & di forma naturale così nelli belli artificiati, & per conoscere che la bellezza deli corpi artificiati viene dala forma de l'artefice immaginia dui pezzi di legno equali & che ne l'uno s'intagli una bellissima Venere & nel'altro no, conoscerai che la bellezza di Venere non viene dal legno, che l'altro pezzo legno non seria bella resta che la forma & figura artificiata è la sua bellezza, & quella che la fa bella. & così come le forme naturali deli corpi provengono da incorporee & spirituali origini dagli

e l'anima del mondo. Et ultimo dal primo et di-
vino intelletto, ne li quali dobbi prima intendere le
forme esistenti con maggiore esentione, perfet-
tione et pulchritudine che ne li divisi corpi. così
le forme artificiali provengono da la mente
de l'artefice humano, ne la quale prima esistono
con maggiore perfettione et bellezza che nel
corpo bello artificiato. Et così come leva-
ndo per consideratione del bello artificiato la cor-
poralità non resta altro che la Idea, la quale
è ne la mente de l'artefice, così levando la ma-
teria de li belli naturali restano solamente le
forme ideali preesistenti ne l'intelletto primo
et da lui ne l'anima del mondo. N.° 133.

Ben conoscerai, o Sophia, quanto più bella
debbi essere la Idea de l'artefice spirituale uni-
ta ne la mente de l'artefice che quando si trova
ne'l corpo distribuita et smembrata, perché
ogni bellezza et perfettione cresce la unione
et la disunione la sminuisce. Et le parti de
la bellezza de la statua di Venere nel legno sono

che la bellezza in mente de l'artefi-ce è maggiore che nel bello artefi-ciato.

diuise ciascuna per sé ~~[illegible]~~ onde sono len-
ta et debile la sua bellezza in rispetto di quella
che è ne l'anima de l'artefice, però che in lei
esiste la idea de l'arte con tutte le sue parti com-
plicate insieme in modo che l'una fa ogni l'al-
tra et la fa cresciere in bellezza, che la bellez-
za che tutti insieme sta in ogniuna e che quella
di ciascuna in tutti senza alcuna divisione o
discrepantia, di maniera che in lei stessa l'una
& l'altra [illegible] senza comparatione è
più bella l'arte che l'artificiato, come quella che
è causa de l'artificiato, la quale nela società
deli corpi perde dela sua perfettione tanto quan-
to li corpi guadagnano in quella, però che quanto
più il rude corpo è vinto e tirato dela forma
tanto l'artificiato rende più bello, & quanto più
la forma è tirata et impedita dal corpo tanto
più men bello resta il composto artificiato. Resta
adonque che la forma senza corpo è bellissima
sì come il corpo senza forma è turpissimo, &
dela maniera dele cose artificiali sono le naturali

che quelle forme che li corpi materiali fanno belli
è manifesto che nella mente del sommo artefice
et vero architettore del mondo cioè nell'intelletto
divino si trovano molto più belle, perochè ivi so-
no tutte insieme astratte di materia, di muta-
tione et alteratione et d'ogni maniera di di-
visione et moltitudine, et la bellezza di
tutti insieme fa bella ciascuna, et la bellez-
za di ciascuna si truova in tutti, si truovano
di poi tutte le forme ne l'anima del mondo
che è il secondo artefice di questo, non già in
quel grado di bellezza che nel primo intellet-
to architettore, perochè ne l'anima non sono in
quella pura unione, ma con qualche moltitudine
et diversità ordinata, perochè essa è il mezzo 20
fra il primo opifice et le cose artificiate, ma
sono ivi in molto maggior grado di bellezza
che in essi corpi naturali, perochè ivi si truovano
spiritualmente tutti in unione ordinata astratta
di materia et di alteratione et mutatione, et da
lei emanano tutte l'anime et forme naturali.

ne'l mondo inferiore, cosi in diversi corpi di quelli sottoposti tutti a l'alteratione & moto con la successiva generatione & corrutione; e sola l'anima humana rationale e libera di corrutione & alteratione & moto corporeo, pure con qualche moto discorsivo & receptione de le spetie in modo spirituale, perochè ella non è mista col corpo come l'altre anime et forme naturali delli quali pur (come habbiamo detto de l'artificiali) quelle che meno miste sono col corpo sono piu belle in se & rendeno li suoi corpi piu belli. & quelle che hanno piu mescola con la corporentia son men belle in se & rendeno li suoi corpi deformi; & il contrario neli corpi naturali. che'l piu elevato dela forma e piu sottoposto a lei & il piu bello è quello che resiste ala sua forma, & la retira a lui, e il turpe. Tu, o Sophia, potrai conoscere per questo discurso come la bellezza deli corpi inferiori naturali & artificiali non e altro che la gratia ch'ha ognun di loro da la sua propria forma naturale, sustantiale

sia per accidentali ornamenti di sua forma parti-
cipiate. Ma conoscerai che le forme in sè stesse in-
nanzi che all'altro sono più belle che l'informa-
te da quelle, et nel loro esser spirituale so-
no molto più eccellenti in pulchritudine che
nel suo esser corporale, benché la sua bellezza
corporale s'apprenda con l'occhi corporei, et ap-
pare per l'occhi, et la spirituale non però
s'apprende per l'occhi de l'anima et del intel-
letto proportionati a lei, et degni di vederla.

A che modo l'occhi de l'anima n.° 134

chi l'anima et intelletto nostro conoscono le bellezze de l'intelletto divino, et anima del mondo in loro impressa

nostra et intelletto si proportionano a le bel-
lezze spirituali? Però che l'anima
nostra rationale per esser imagine de l'ani-
ma del mondo è figurata [illegible] di
tutte le forme existenti in essa anima mondana;
et però con discorso rationale come simile distin-
tamente le conosce, et gusta la sua pulchritudi-
ne; et l'anima, et il puro intelletto che riluce
in noi è similmente imagine de l'intelletto pri-
mo divino designato dela unità de tutte le ide-

Il grande [illegible] dell'[illegible] [illegible] [illegible] la [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] il [illegible]
nostra [illegible] [illegible] ragione, et sichè noi [illegible]
l'occhi [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] prima bellezza del primo intellet-
to [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] l'occhi dell'anima [illegible]
rationale [illegible] [illegible] [illegible]
la bellezza de l'anima del mondo [illegible]
n.° 34. l'ordini [illegible] [illegible] grandemente
ne diletta, et [illegible] [illegible] sono ancora
proportionati a queste due bellezze spirituali del
primo intelletto et l'anima del mondo le due
bellezze corporee, quella che s'acquista per il
vedere, et quella che s'acquista per l'audito
come loro simulacri et imagini quella del
viso è imagine dela bellezza intellettuale, però
che tutta consiste in luce. et per la luce s'appren-
de, et già ni sai che il [illegible] et la luce sua
è imagine del primo intelletto, onde così come

[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]

n.° 35.
la bellezza del
viso è portionata
hala de l'intellet-
to, et la de l'audi-
to ala de l'anima

il primo intelletto illumina con la sua pulchritudi-
ne l'occhio del nostro intelletto, et lo empie di
bellezza, e così nel sole l'imagine di quello con la
sua luce, che è nel suo splendore del nostro intelletto fat-
to formale & essentia di esso, sì che illumina li no-
stri occhi & ci fa comprendere tutte le lucide
bellezze corporee. & quella che s'acquista per l'au-
dito è imagine de la bellezza de l'anima del mō-
do, però che consiste in concordantia, harmonia
& ordine; così come esistono le forme in quella
ordinata unione, et così come l'ordine de le for-
me che è ne l'anima del mondo, bellifica l'ani-
ma nostra, & da quella si comprende; così l'or-
dinatione de l'harmonico canto in sententiosa
oratione, o in verso, si comprende dal nostro
audito & mediante quello diletta la nostra ani-
ma per l'harmonia & concordia di che lei è figu-
rata da l'anima del mondo. Hai co-
nosciuto come le pulchritudini corporee così le
visive come le auditive sono imagini & simu-
lacri de le pulchritudini spirituali del primo

intelletto, & anima del mondo, & che si come
gl'occhi et l'orecchie sono quelle che comprendeno
le due pulchritudini corporee, così la nostra via
rationale, et mente intellettiva sono quelle che
apprendeno ambe le pulchritudini spirituali.
Ma mi resta in dubbio che io vedo che la nostra via
& mente intellettiva sono quelle che per via
de gl'occhi & orecchie conoscono & giudicano
le pulchritudini corporee & si dilettano in quelle
& l'amano che l'occhi et orecchie propri non
par che sieno altro che condutti & vie delle bel-
lezze corporee a l'anima & intelletto nostro.
Parria adunque che loro versassino più presto
& propriamente circa le bellezze corporali che
circa le spirituali come hai conto.
Non è dubbio che l'anima è quella che conosce
giudica, et sente tutte le bellezze corporee, & si
diletta in quelle & l'ama, & non l'occhi &
orecchie se bene le portano. perochè se fussino
questi li conoscitori & amatori della pulchritudine,
seguiria che ognuno egualmente conosceria le

bellezze de le cose corporee, & egualmente ne de-
lettaria di quelle et l'amaria, perché tutti hanno
occhi & orecchie; perché ne vedrai molti con belli
occhi da molti chiari occhi non sono conosciuti né
porgeno alli vedenti delettatione né amore. &
quanti huomini di buono audito vedrai che non
gustano la musica, né li pare bella, né l'ama-
no; & altri che li belli versi et oratione non li pareno
mirabili. pare adonque che 'l conoscimento de le
pulchritudine corporee, & la delettatione & amo-
re di quelle non existe ne gl'occhi & orecchie
per donde passano, ma ne l'anima donde vanno. N.° 136. perche non tutti vedeno et odeno el pulcro lo gustano.
Ancora che in questo tu satisfaci
il mio dubbio interromperò la risposta finché mi
dichi la ragione, perché tutte l'anime egualmente
non hanno cognitione, delettatione et amore
del bello, poiché tutti gl'occhi et orecchie il por-
geno. La risposta di questo vedrai in-
sieme con la solutione del tuo dubbio, se mi lascie-
rai dire. Tu sai che le bellezze corporee son
gratie formali, & già t'ho detto che tutte le forme

astratti in ordine unitivo si truovano spiritualmente ne l'anima del mondo de la quale è imagine l'anima nostra rationale, perochè la essentia sua è una figuratione latente di tutte quelle spirituali forme per impression fatta in lei da l'anima del mondo sua exemplare origine questa latente figuratione è quella che Aristotile chiama potentia & preparatione universale ne l'intelletto possibile a ricevere & intendere tutte le forme & essentie perochè se nō fussino in lei tutti in modo potentiale overo latente non potria receverle & intenderle ognuno di loro in atto. et per questa presistentia dice Platone che'l nostro discursivo intendere è reminiscentia de le cose avanti esistenti ne l'anima in modo di oblivione che è la medesima potentia d'Aristotile & il modo latente ch'io te dico, adunque conoscerai che le forme & spetie non saltano de li corpi in l'anima nostra che migrare d'un suggetto ne l'altro, è impossibile: però representate per li sensi fanno rilucere quelle medesime forme et essentie ch'innanti

erano latenti in l'anima nostra. Questa relucentia Aristotile la chiamato d'intendere et platone ricordo. La intentione una in diversi modi di dire. e adunque la nostra anima piena de le bellezze formali, anzi quelle sono sua propria essentia, et sono nascoste in lei, non viene la latentia per parte sua ne delintelletto ch'la essentifica, ma da parte de la collegatione et unione che ha con el corpo et materia humana, che se bene non e mista con quella, solamente l'unione et collegatione mista che ha con lei, fa che l'essentia sua nela quale e la ordinatione dele bellezze formali viene ombrata et obscura in modo che bisogna la representatione dele bellezze diffuse neli corpi per dilucidare quelle latenti ne l'anima ma essendo questa latentia et tenebrosita molto diversa nele anime deli individui humani secondo la diversita de l'obedientia deli corpi et materie loro ale sue anime interviene che l'anima de l'uno conosce facilmente le pulchritudini et quella d'unaltro con piu difficulta

& quella di qualch'altro in nissun modo la puo cono-
scere per la rudezza della sua materia laquale
non lascia lucidare la tenebrosita che lei causa
ne l'anima & pero vedrai ch'uno homo la cono-
scera propiamente & da se stesso, & l'altro hara
bisogno di eruditione & l'altra non riesce mai eru-
dito. ancora vedrai un'anima conoscere facil-
mente alcune bellezze, & altre bellezze con dif-
ficulta perche la materia sua e piu proportionata
& simile a alcuni corpi & cosi belle che a l'altri.
Onde la laterna et ombrezza deli bellezze ne
l'animo suo non e equale in tutti, per il che
parte di quelle facilmente conosce l'anima per re-
presentatione, ne deli suoi sensi & parteno
& in questo si truovano tanti modi di diversita
ne gl'homini che sono incomprehensibili. potrai adun-
que conoscere che tutte le bellezze che l'anima
nostra rationale conosce inducte dali corpi sono que-
lle formali bellezze che l'anima del mondo ha pi-
gliato da l'intelletto. & distribuito per li corpi mo-
dani & quelle propie pulchritudini. delequali

essa imagine & similitudine sua figuro & in-
formo la nostra anima rationale facilmente
adonque potremo da la cognitione dele bellezze
corporee venire a la cognition dela bellezza di
la nostra propria anima intellettiva. Et dela
bellezza de l'anima del mondo & di quella me-
diante la nostra pura mente intellettuale nela
somma bellezza del primo intelletto divino, co-
me da la cognitione dele imagini a la cognitione
deli esemplari. deliquali sono imagini. sono
adunque le bellezze corporee nel nostro in-
telletto spirituali, & come tali si conoscono da
lui, & pero t'ho detto che l'occhi de l'anima
nostra rationale & mente intellettuale conoscono
le bellezze spirituali. ma la rationale conosce
le bellezze dele forme che sono ne l'anima del
mondo mediante il discorso che fa dele bellezze
corporee, mondane imagini et causate da quelle;
ma la pura mente conosce direttamente in uno
intuito l'unica pulchritudine dele idee del primo
intelletto che è la finale beatitudine humana

Et ~~co~~ conoscerai che quelle anime che dissi al mente conoscono le bellezze corporee cioè la spiritualità che è in quelle & con difficultà le pono estrahere da la turpitudine materiale & deformità corporea sono ancora difficili nel conoscere le bellezze spirituali di essa anima. cioè le virtuti, scientie, & sapientie, et cosi come non obstante che ogni uno che ha occhi veda le bellezze corporee non però ciascuno le conosce per belle ne si delecta in quelle, ma solamente l'amatori l'uno più che l'altro secondo ha più de l'amatorio, così si bene tutte l'anime conoscono le bellezze spirituali non tutte le reputano belle à un modo ne à tutti la lor fruitione diletta: ma solamente a le anime amatorie & à una più che à un'altra secondo è più connaturata del spirituale amore. Intendo a che modo l'anima nostra conosce spiritualmente le bellezze prima le corporee & di poi per quelle le incorporee, lequali presistono nel primo intelletto & ne l'anima del mondo in modo chiarissimo & resplendente, & ne la nostra anima

rationali, umbroso & latente & intendo che co-
si come quelli più perfettamente conoscono le bel-
lezze le amano & l'altri no. Cosi quelli che più
conoscono de l'incorporee sono ardenti amatori di
quelle et li altri no. & hai ancora detto che quel-
li che conoscono bene le corporee bellezze & le
apprendeno con facilità sono quelli che meglio
& più promptamente conoscono le pulchritudine incor-
poree de l'intelletto et anima superiori. contra
che m'occorre un picciolo dubbio, perochè se l'a-
more de la bellezza se causa da la perfetta cogni-
tione di quella segue che cosi come quelli bene
conoscono le bellezze corporee son quelli che
bene conoscono l'incorporee, cosi quelli che inten-
samente amano le bellezze corporee sono li pri-
mi amatori de le pulchritudini incorporee intel-
lettuale come la sapientia & la virtute di che il
contrario è manifesto che quelli che molto amano
le bellezze corporee sono nudi de la cognitione et
amore de le bellezze intellettuali & quasi cechi
in quelle et cosi quelli ch'ardentissimamente ama-

no le bellezze intellettuali: sogliono sprezzare le
corporee abandonarle, odiarle et fugire da quelle.

Mi piace intendere il mio dubbio per-
che la solutione di quello ti mostrara a che modo le bel-
lezze corporee si debbano conoscere & amare, & a
che modo si debbano fuggire et odiare, & quale e
la perfetta cognitione & amore di quelle il quale e
N.° 137. che l'anima nostra ha dui faccie la superiore verso il mondo intellettuale et l'inferiore verso il corporeo.
il falso sophistico & apparente; Tu hai inteso
che l'anima e mezzo fra l'intelletto et il corpo non
solamente dico l'anima del mondo, ma ancora la
nostra simulacro di quella. Ha adunque la nostra
anima due faccie come t'ho detto de l'una verso
il sole & la terra. si una faccia verso l'intelletto
sua superiore l'altra verso il corpo inferiore a lei.
la prima faccia verso l'intelletto e la ragione intel-
lettiva con la quale discorre con universale & spi-
rituale cognitione estrahendo le forme & essentie
intellettuali dali particulari & sensibili corpi
convertendo sempre il mondo corporeo ne l'intel-
lettuale, la seconda faccia che e verso il Corpo
e il senso che e cognitione particulare de le cose

corporee aggionta et mista ala materialita delle cose corporee conosciute. Queste due faccie hāno contrarij ho vero opposti moti. Cosi come l'anima nostra con la prima faccia, ho vero cognitione rationale fa del corporeo incorporeo. Cosi dela seconda faccia ouero cognitione sensibile arrambandosi. essa ali sensati corpi et mescolandosi si contrahe l'incorporeo al corporeo, le bellezze corporee si conoscono da l'anima nostra in questi dui modi di cognitione con l'una & l'altra faccia cioe sensitiuamente et corporalmente, & rationalmente & intellettiualmente. & secondo ogn'una di queste due cognitioni dele bellezze corporee si causa ne l'anima l'amore di quelle cioe per la cognitione sensibile amor sensuale & per la cognitione rationale amore spirituale. sono molti che la faccia de l'anima verso li corpi hāno luminosa, et l'altra verso l'intelletto oscura. Et cio viene per essere l'anima loro sommersa & molto adherente al corpo & il corpo inobediente et poco vento da l'anima questi tutta la cognitione N.o 138. Di duoi amori cioe sensuali & spirituali.

che hãno dele bellezze corporee & sensibili et cosi tutto l'amore che fano a quelle è puro sensibile. & le bellezze spirituali non conosceno ne amano ne si delettano in quelle ne le stimano degne d'essere amate. Questi tali sono deli huomini infelicissimi & poco differenti dali animali bruti et quello che ha di piu è lascivia, libidine, concupiscentia, et cupidita, avaritia, & altre passioni, et turbationi che fano l'homini nō solamente vili et indegni, ma ancora laboriosi & insatiabili et sempre turbati & inquieti con niuna satisfatione et contentezza, perochè l'imperfettione de tal desiderij et delettationi gli leva ogni fine satisfattorio, et ogni tranquilla contentezza secondo la natura de l'inquieta materia madre dele bellezze sensibili. sono altri che piu veramente si pono chiamare homini che la faccia de l'anima che è verso l'intelletto. & non meno lumino so. che quella che è verso il corpo & alcuni neli quali è molto piu lucida. Questi dirigeno la cognitione sensibile ala rationale come proprio fine & tanto reputano le

belleZZi sensibili, con l'inferiore faccia quanto si extrahe da quelli le rationali pulchritudini con la superiore che è la vera loro belleZZa (secondo t'ho detto). & se bene adheriscono l'anima spirituale con la faccia inferiore ali corpi per havere dela loro belleZZa cognitione sensibile di cōtinente con contrario moto elevano le spetie sensibile con la faccia superiore rationale astrahendo da quella le forme et spetie intelligibili riconoscēdo essere quelle la vera loro belleZZa, & lasciādo el corporeo de'l sensibile come turpe et scorZa de l'incorporeo, overo ombra o imagine sua & dela maniera che derigeno l'una cognitione a l'altra. cosi derigeno l'uno amore a l'altro: cioè il sensibile a l'intelligibile che tanto amano le belleZZe sensibili, quanto le cognitioni loro inducono a conoscere et amare le spirituali sensibili le quali come vere belleZZe solamente amano et nela fruitione di quelle si delettano. & nel resto dela corporentia et sensualita non solamente nō hano amore, ne delettatione in quello ma l'odiano co-

come turpe materia & fuggeno da quello come da contrario nocivo. perochè la mescola de le cose corporee impedisce la felicita di l'anima nostra privandola con la luce sensuale de la faccia inferiore de la luce intellettuale in la faccia superiore chè è la sua propria beatitudine. Et cosi come l'oro quando allega & mescola deli rozzi metalli & parte terrestri. non puo essere bello perfetto nè puro chè la bonta sua consiste d'essere purificato d'ogni lega. & netto d'ogni rude mescola. così l'anima mista del'amore de le bellezze sensuali, non puo essere bella nè pura nè venire in sua beatitudine se non quando sara purificata et netta de li inclinationi a le bellezze sensuali. chè all'hora viene a possedere la sua propria luce intellettiva senza impedimento alcuno; laquale è la felicita. Di rmoanni adonque o sophia di quale è la maggiore cognitione de le bellezze sensuali: Tu credi che sia in quello chè le conosce in modo sensitivo materiale non estrahendo da quelle le bellezze spirituali. & erri chè questa in perfetta cognitione delle bellezze

lezze corporee che chi sa de l'accessorio principale non bene conosce, & chi lascia la luce per l'ombra non bene vede, et chi lascia d'amare la forma originale per amare il suo simulacro o imagine se stesso odia. La perfetta cognitione de le bellezze corporee è riconoscerle di maniera che facilmente si possino estrahere da quelle le bellezze incorporee, & all'hora la faccia inferiore de l'anima nostra che è verso il corpo hara il conveniente lume, quando d'esserve al lume de la faccia superiore intellettiva & accessoria et inferiore, & vehiculo di quello. et se li cede è imperfetta l'una & l'altra & resta l'anima improportionata & infelice. Adonque l'amore de le belleze inferiori all'hora è conveniente & bono quando è solamente per distillare da quelle le bellezze spirituali che sono le vere amabili, & l'amore è principalmente in quelle et ne le corporee assessorio per loro. che così come li occhiali tanto sono boni, belli & amati quanto la chiarezza sua è proportionata ala vista de gl'occhi & deserveno bene quelli

T

nela representatione dele spetie uisiue, essendo piu chiari & improportionati sono tristi, non solamente inutili ma nociui, Et impedienti dela uista: con tanto e la cognitione deli bellezze sensitiue bona & causatrice d'amore & diletto quanto se dirige ala cognitione deli bellezze intellettuali, & riduce l'amore & fruitione di quelli. & quando e improportionata et no dirizata in questo e nociua impediente dele bellezze del lume intellettuale, in che consiste il fine humano. Auerti adonq o sophia che non t'infanghi nel'amore & delettatione deli bellezze sensuali, tirando l'anima tua del suo pulchro principio intellettuale per sommergela nel pelago del difforme corpo & turpe materia. Non t'interuengha quel dela fauola di quello che uide belle forme sculte in agua brutta che uolta le spalle ale originali, seguita le ombrose imagini et si buttò et annegò fra loro nele turbide acque.

Mi piace la tua dottrina in questo, et desidero imitarla, et conosco quanto fallo pecc

cadere nela cognitione & amore dele bellezze cor-
poree. & il gran rischio ch'in quello si corre, &
distinctamente uedo che le bellezze corporali in-
quanto son bellezze non son corporali, ma la sola
participatione deli corporali hanno con li incorpo-
rali, ouero il illustrare che li spirituali radiano ne-
li corpi inferiori le bellezze deliquali sono ueramen-
te ombre & imagini dele bellezze incorporee
& intellettuale, ch'el bene de l'anima nostra e
ascendere dele corporali neli spirituali et cono-
scere per l'inferiori sensibili le superiori bellezze
intelligibili. Ma con tutto questo mi resta desi-
derio di sapere che cosa e questa bellezza spiritua-
le che fa ognuno da l'incorporei bello, & anco-
ra si communica ali corpi non solamente ali ce-
lesti in gran maniera, ma ancora a l'inferiori &
corruttibili, secondo piu & manco ancora si parti-
cipa piu che a tutti a l'homo principalmente ala sua
anima rationale & mente intellettiua. Che co-
sa e adonque questa pulchritudine, che cosi si diffon-
de per tutto l'uniuerso & in ciascuna dele soe

et per lei tutti li belli & ciaschuno di loro fatto bello che se bene mi hai dichiarato che la bellezza e gratia formale la cui cognitione mi muove a amare questa, & e solamente la bellezza de li corpi formati & de le loro forme, ma come questa sia ombra & imagine de l'incorporea, vorria sapere precisamente che cosa e questa bellezza incorporea, de la quale la corporea depende, che quando sapero questo, conoscero quello che e la vera bellezza che per tutti si destribuisce & non haro bisogno di particulare cognitione & diffinitione de la bellezza corporea, la quale mi hai dato: pero che la diffinitione de la corporea non e la diffinitione di essa bellezza, ma di lei in corpo & non so quel che la medesima pulchritudine sia in se stessa, fuor de li corpi la qual cosa principalmente desidero sapere. pregoti con l'altre cose anchora questa mi vogli mostrare.

N°. 139. che cosa e la bellezza incorporea

Cosi come ne li belli arteficiati (secondo gia hai inteso) la bellezza non e altro che l'arte de l'artefice, participata diffusamente in essi corpi artefi-

ciati & in tutte loro parti. onde la vera & pri-
ma bellezza artefitiale non essa significa altra
preesistente ne la mente de l'artefice, da la quale
le bellezze de li artefitiati corpi che pendeno
come da loro prima Idea à tutti communicata.
cosi la bellezza di tutti li corpi naturali non è
altra che il resplendore de le loro idee. onde esse
Idee sono le vere bellezze per le quali tutti li cor-
pi sono belli. Tu mi dichiari la cosa
per quello che non è meno occulto che lei, mi dici N°. 140 che cosa è Idea
che le vere bellezze sono le idee, & a me non è meno
bisogno dichiararmi che cosa è Idea di quello che
sia bellezza, massimamente che l'essere de le Idee
(come tu sai) è molto più ascoso da noi che l'es-
sere di essa bellezza. voi adonque dichiarare il
manifesto con l'ascoso, tanto più che altro che è più
occulto l'essere de le idee che quello de la bellezza
& molto più dubbioso & incerto, però che tutti con-
cedeno essere una vera bellezza da la quale tutte
l'altre dependeno, et molti de li philosophi sapien-
tissimi n'hebbeno l'essere de le idee Platonice, come

Aristotile & tutti li suoi seguaci per parenti. co-
me noi adonque dichiararemo il certo per il du-
bioso, et il più manifesto per lo occulto.

Le Idee non sono altro che le notitie de
l'universo creato, con tutte le sue parti preexisten-
ti ne l'intelletto del sommo opifice & creatore
del mondo, l'essere de le quali nissuno de li sog-
getti dela raggione nol può negare.

Dimmi pure la raggione perche non si può negare?

N.° 141 qua l'essere dele | deli

Perochè s'el mondo non è produtto
a caso (come mi si mostra per l'ordine del tutto, et
dele parti) bisogna che sia produtto da mente, o
intelletto sapiente il quale il produce in quello
perfettissimo ordine & correspondentia propor-
tionata, che in & ogni sapiente discerne, in quello
il quale non solamente è mirabilissimo nel tutto.
ma ne le più minime dele parti sue à ogni sapi-
ente che'l considera è in grande admiratione
et ne l'ordine, et correspondentia d'ogn'una dele
minime parti di quello vede la somma perfettione
dela mente de l'opifice del mondo et l'infinita

sapientia del creator di quella. Questo non negarei gia ne credo si possa negare, perochè in me stesso & in ciascheduno deli miei membri vedo il gran saper del creator de li cosi, il quale trascende la mia apprehensione & d'ogni homo sapiente. Conoscibene, massimamente se vedessi la notomia del corpo humano & d'ogniuna deli suoi parti, con quanta sottilità d'arte, & sapientia si compongono, & formato che in ciascheduno di quelle si presenta la sublima sapientia, providentia, & cura di dio nostro creatore, como dice Iobbe: di mia carne vedo dio.

Se la sapientia & arte del summo opifice ha fatto tutto l'universo con tutte le sue parti & parte dele parti in modo perfettissimo concordantia & ordine bisogna che tutte le nature dele cose si sciuiamente fatte presistano in ogni perfettione nela mente di esso opifice del mondo, così come le notitie de l'arti dele cose artificiate bisogna che presistano nela mente del loro artefice archi

lettioni altrimenti non sarano artefitiati ma so-
lamente a caso fatti. Queste notitie del'uni-
verso & dele sue parti che preesisteno nel'in-
tellecto divino sono quelle che chiamamo idee
ocio le prenotitie divine dele cose produtte. Hai
tu dunque inteso quello che sono idee, et come
[illegible] sono [illegible] Io intendo evidente-
mente. Ma dimmi come pono Aristotile &
li altri peripatetici negarle [illegible] largo
nº. 142. A che modo Arist. concede le idee platoniche. discorso saria bisogno a dirti in che consiste la
differentia d'Aristotile a Platone suo maestro
in questo dele idee, & la raggione da ciaschu-
na dele parti el quale siano quelle chi più le
convincano; non te lo dirrò già perchè saria
oscuro troppo del nostro proposito et faria prolissa
questa nostra confabulatione. Ti dico solamen-
te per satisfatione tua, che ciò che t'habiamo
detto dele idee non nega, nè può negare Aristotile.
se bene non le chiama idee, perochè egli pone chi
nela mente divina preexista el Kosmos del'uni-
versale cioè l'ordine sapiente di quello, dal quale

ordine la perfettione & ordinatione del mondo et di tutte le sue parti proviene. così come nela mente del duce del'exercito consiste l'ordine di tutto quello dal quale ordine procede l'ordinanza & fatti di tutto l'exercito, & d'ognuna deli sue parti, sì che in effetto le Idee Platoniche nela mente divina in diversi vocabuli & varij esempi sono conversi d'Aristotile. Intendola confirmata. Ma dimmi per qual che cosa dela differentia che è fra loro ne l'essere deli idee che tanto Aristotile & li suoi si sforzorno di negarli. Del dirò in somma sappi che Platone mise ne le idee tutte l'essentie et sustantie deli cose di maniera che tutto il procreato di quello nel mondo corporeo si stima che sia più presto ombra di sustantia et essentia. Che si possa dire essentia ne sustantia, et così sprezza le bellezze corporee in loro stesse, perche dice che non essendo loro altro che ombre dele bellezze ideali, non vagliano per altro che per mostrarnele & in- N.° 143. Quello in che so diversi Platone et Arist.le nell idee.

durre in la cognitione di quelli, che pure si la loro
bellezza è puoco più, che niente. Aristotile
vuole in questo essere più temperato perochè
gli pare che la somma perfettione de l'artefice
debbe produrre perfetti artificiati in loro stessi
onde tiene che nel mondo corporeo & ne le
parti sue sia l'essentia, & la sustantia
propria d'ogn'uno di loro, & che le nature idea-
le non sieno le essentie & sustantie de le cose
ma cause productive & ordinative di quelle
onde egli tiene che le prime sustantie sieno li
individui & che ogn'uno di loro si salvi la
essentia de le spetie, de le quali spetie le uni-
versali non vuole che sieno le idee che sono
causa de le reali, ma solamente concetti in-
tellettuali de la nostra anima rationale, piglia-
ti da la sustantia & essentia che è in ciascuno
de l'individui reali, et percio chiama quelli
concetti universali sustantie seconde per esse-
re astratti per il nostro intellecto da li primi in-
dividuali & le idee non vuole che sieno prime

sustantie (come Platone dice [illegible] a [illegible] le
secondarie ma prima cause de tutte le sustantie cor-
poree, et di tutte loro essentie composte di ma-
teria, et forma, perche egli [illegible] che la ma-
teria et il corpo [illegible] la essentia et sustantia
de le cose corporee, [illegible] che nela distinctione d'o-
gni essentia, la qual si fa per genere et dif-
ferentia, è prima la materia o corporen-
tia, [illegible] forma materiale communemente per
genere [illegible] forma speciale per differen-
tia, perche l'essentia et sustantia sua è consti-
tuita d'ambidui materia et forma, et come
[illegible] non [illegible] materia o corpo in loro non
cade (secondo lui essentia) ne sustantia,
ma sono il divino principio di che tutte le essé-
tie et sustantie dipendeno, cioè li primi come
primi effetti corporali et li [illegible] come loro
imagini spirituali. Diremo adunque che le bel-
lezze del mondo corporeo sieno vere bellezze
ma causate & dependenti da le prime bellezze
ideali del primo intelletto divino, di questa dif-

ferentie, che è tra questi dui Theologi nascono tutte da l'altre che tra loro si trovano. Et ancora la maggior parte di tutte le differentie loro Theologali et naturali.

Mi piace conoscer la differentia, Et ancora mi piaceria saper il tuo parere con quali di loro tu ti conformi. Ancora in questa differentia quando bene la saprai considerare la trovarai più propria nela compositione deli vocabuli Et nela loro significatione del modo di dire che si debbeno usare, cioè chi voglia dir essentia, substantia, verità, unità, bontà, bellezza, Et altre simili, che in la realità dele cose. Sì che nela sententia seguo ambidui, però che la loro Et mia è medesima; ne l'uso di vocabuli forsi è da seguire Aristotile perchè è il più moderno stima più la lingua, et più divisamente et suttilmente suole appropriare li vocabuli ale cose. Ti dirro ben questo, che Platone trovandolo li primi philosophi di Grecia che non stimavano altre essentie ne substantie

ne bellezze che le corporee, et fuora de li corpi pensavano esser nulla fu bisogno come vero medico curarli con il contrario mostrandoli che li corpi da se stessi nulla essentia, nulla substantia, nulla bellezza possiedono come veramente n'hanno altro che l'ombra de l'essentia substantia et bellezza incorporea radicate de la mente del summo opifice del mondo. Aristotile che vedeno già li philosophi per la dottrina di Platone rimossi del tutto da li corpi stimando che ogni bellezza, essentia, et substantia fussi ne le idee, et niente in mondo corporeo, vedendoli che per ciò si facevano negligenti nela cognitione dele cose corporee, et in suoi atti, mettevi alterationi naturali in le cause dela sua generatione et corruttione dela quale negligentia veniva a resultare difetti, et mancamenti nela cognitione astratta dali suoi spirituali principii, perché la gran cognitione deli effetti al fine riduce perfetta cognitione de le loro cause, però li parve tempo di temperare l'estremo in questo quale forsi

in processo verrà a escluder la mente Platonica, et dimostrare (come t'ho detto) essere propriamente nel mondo corporeo essenze et sustanze produtte & causate dale idee, et esser in quello ancora vere bellezze, benche dependenti dele purissime, & perfettissime ideali, si che Platone fu medico curatore di egritudine con escesso, & Aristotile medico conservatore di sanità gia indutta da l'opera di Platone, con l'uso del temperamento. Non poca sanisfattione ho havuta in conoscere che uuol dire idee come loro essere è necessario, & che ancora Aristotile non le negò assolutamente, & la differenza che è fra lui & Platone nel'intendere et parlare di quelle, & di questo non ti domandarò piu per no' estrarti dal nostro proposito dela bellezza, et tornando in quello che m'hai detto, che le vere bellezze sono le idee intellettuali overo le notitie esemplari, & l'ordine de l'universo, & le sue parti preesistenti nela mente del sommo opifice di quello cioè

nel primo intelletto divino ne le quali se bene mi pare concederti sia bellezza maggiore et prima che la corporea come causa di quella non mi pare gia da concederti che le Idee sieno la vera et assolutamente prima bellezza per la quale ogni altra cosa è bella o bellezza, però che le Idee sono molte, come conviene dire sieno le notitie esemplari de l'universo, et de tutte le sue parti che sono tante che quasi sariano innumerabili, et se ognuna di quelle Idee è bella et bellezza, bisogna che la vera et prima bellezza sia altra più superiore che le Idee, per participatione della quale ogni Idea è bella et bellezza che se la vera fusse propria di una di una di queste Idee, nissuna de l'altre non saria vera bellezza ne prima, ma seconda per participatione di quella prima. Bisogna adunque che tu mi dichiari qual è la vera prima pulcritudine, di che tutte le Idee la piglano, poi che la bellezza ideale non satisfà in questo per la sua moltitudine. Mi piace di questo dubio che hai mouuto, però che la solutione di quello porrà termino satisfattorio al tuo desiderio, di

N° 144
quale è la vera et prima bellezza

sapere qual sia la uera et prima bellezza, Et
prima ti dirro che non t'inganni credendo
che nele Idee sia diuersita & moltitudine di-
uisa cosi come ne le parti mondane che di-
pendeno da quelle, perche li difetti deli effet-
ti non proueneno ne si trouano ne le perfette
cause loro Ma sono proprie in li effetti & per
suo essere effettiuo sono longe distanti dela
perfettione dela causa, Et pero cade in loro
difetti che non presistono ne uengono da le sue
cause anzi pare che da le buone cause uen-
gano li buoni effetti & che li effetti debbi-
no essere cosi simili ale cause che per loro si
possono conoscere sue cause. Si
bene da la buona causa uiene buono effetto
non percio la bonta et perfettione de l'effetto
s'equipera a quella dela causa et si bene l'ef-
fetto somiglia a la soa causa non pero l'agua-
glia nele sue perfettioni, e ben uero che la per-
fettione di la causa induce perfettione de l'ef-
fetto proportionato a esso effetto ma no eguale

di quella che la causa che cosi saria l'effetto causa
et non effetto, et la causa effetto, et no causa
e ben vero che cosi bono et perfetto è l'effetto per
effetto, come la causa per causa ma non sono so-
lamente eguali in perfettione anzi l'effetto
defitie assai dela perfettione dela sua causa
et percio si truouano in lui defetti che no
si truouano nela causa. Stendo la rag-
gione ma uorria qualche esemplo. Tu sai che il
mondo corporeo proviene dalo incorporeo come
propria effetto dela sua causa et artifice niente-
demanco el corporeo non contiene la perfet-
tione de l'incorporeo. Et tu uedi quanto defitie il
corpo da l'intelletto. Et si truoui ne'l corpo
molti difetti, come la dimensione la diuisibili-
tas, in alcuni alterationi, et la corruttione, non
pero giudicarai che preesistano nele loro cause in-
corporeali in modo defettuoso. Ma giudicarai che
cio sia ne l'effetto solamente per la deficientia sua
dela causa cosi la pluralita diuisione et diuer-
sita che si truouano nele cose mondane no crede

dere che presistono nel'notitie ideali loro anzi
quello che è uno indivisibile nel l'intelletto
divino si multiplica idealmente verso le parti
del mondo causate & in respetto di quelli le
idee sono molte ma in esso intelletto è una
& indivisibile. Come vuoi tu che
la notitia di molte et diverse cose sia una in-
sé. Queste molte cose non sono
parte de l'universo? Sono.

Et tutto l'universo con tutte sue parti non
è uno in sé? Uno veramente.

Adunque la notitia de l'universo
& la idea di quello è una in sé et nó molte.

Sì ma con l'universo essendo
uno a molte parti diversamente essentiate

N°. 145. che la idea è una in molte sẽza divisione

così quella notitia & idea de l'universo con-
tiene molte idee divise de le parti di quello. Non
è dubio che quello come la bellezza de l'universo
precede la bellezza de le sue parti, perché la bel-
lezza di ciascuna è participata di quella del tut-
to. Così la bellezza de la idea di tutto l'univer-

soi procedi da la bellezza dele idee partiali, & ella
come prima e vera bellezza partiapandosi ali
altre idee partiali, le fa belle gradualmente.
massime che la moltiplicatione dele idee sepera-
tamente non e da concedere pero che ancora che
la prima idea de l'universo che e in mente
del sommo opifice di quello si a moltifaria
con ordine ali essentiali parti di quello, non pero
questa moltifarieta induce in lei diversita esse-
tiale separabile ne partitione di mensurazione,
ne diviso numero come fa nele parti de l'univer-
so ma e talmente moltifaria che resta in se
indivisibile, pura & simplicissima et imper-
fetta unita continente la pluralita de tutte le par-
ti de l'universo produtto insieme con tutto l'or-
dine de suoi gradi, de sorte che dove e una
sono tutte & le tutte non levano l'unita de
l'una in l'uno contrario non e diviso in loco de
l'altro ne diverso in essentia oponente, ma
insieme in la idea del fuoco e quella de l'ac-
qua & in quella del simplice e quella del

del composto & in quella d'ogni parte e quella
de l'universo co' tutto & in quella del tutto q[ue]l-
la di ciascuna deli parti di sorte che la moltitu-
dine ne l'intelletto del primo opifice è la pura
unita in tal maniera che piu presto questa cosa
l'homo la puo comprendere con mente astratta,
che dire con lingua corporea, peroche la materia-
lita de le parole impedisse la precisa ostensio-
ne di tanta purita longissimo dal corporeo
dipingere. Mi pare intendere questa
sublime astrattione come ne l'unita consiste molti-
faria causatione. et come de l'uno simplicissimo
dependeno molte diuise separate cose, ma se
pure me dessi qualche esempio sensibile, mol-
to mi piaceria. Mi ricordo in questo
gia hauerti dato uno esempio indiuisibile
del sole con tutti li colori & luce corporea par-
ticulari, peroche tutti dependeno da lui & in
lui consisteno come in idea tutte le essentie
deli colori. & luce di l'uniuerso con tutti li gra-
di suoi. Tamen in lui non sono cosi moltipli-

n.° 46. Exemplifica la moltifaria unita dela idea in q[ue]lla dela luce del sole.

cati & diuisi come neli corpi inferiori illumi-
nati da esso ma in una essentia le luce solare.
laquale con la sua unita contiene tutti li gra-
di & differentie deli colori. & luce de l'uni-
uerso pero uedrai che quando esso puro sole
s'imprime ne le nebi humide opposite fa l'ar-
co chiamato Irim composto di molti molteplicati
& diuersi colori di tal maniera che no po-
trai conoscere se sono tutti insieme ser ciascu-
na per se. et cosi di quando si ripresenta esso
sole neli nostri occhi causa in la nostra pupilla
una moltitudine di colori & luce diuerse meti
insieme di maniera che sentimo la molteplica-
tione con l'unita senza posser dare fra loro di-
uersita alcuna separabile. et in questo modo
fa ogni cosa lustra che s'imprime ne l'aere ser ne
l'acqua con moltitudine di colori & luce ~~neli~~
~~corpi diuersi separatamente~~ insieme senza se-
paratione essendo lei una simplice si che la
simplicissima luce solare perche in se contiene
in unita tutti li gradi dela luce ser colore si rap-

presenta con moltitudine di colori & luce neli corpi diversi separatamente & neli nostri occhi. & neli altri corpi diaphani come l'aria co l'acqua con moltifaria & lucidi di colori tutto insieme perochè il diaphano è i manco distante da la sua simplicita che per l'opaco corpo per riceverla unitamente di questo modo l'intellet-

N° 147
la idea s'imprime nel l'intelletto come il sole nel diaphano in el corpo come il sole in opaco.

to del sommo opifice imprime la sua pura & bellissima idea continente tutti li gradi essentiali dela bellezza neli corpi de l'universo con moltitudine separata di belle essentie di diversi gradi graduati, & nel nostro intelletto & neli altri angelici celesti si rappresenta con moltifaria unita bellezza senza alcuna separata divisione et tanto la moltitudine ha piu unita quanto l'intelletto recipiente di quella è piu escellente in attualita et chiarezza & la maggiore unione li causa maggiore pulchritudine et piu propinqua dela prima è vera pulchritudine de la idea intellettuale che è nela mente divina & per maggiore tua satisfattione oltra questo esem-

pio dél simulachro, dél sole se ne darro un'al-
tro de l'intelletto humano, che è conforme in
natura ali essemplari. Tu vedi che uno simpli-
ce concetto intellettuale si rappresenta in la no-
stra fantasia, o vero si conserva in la nostra
memoria non in quella unica simplicità ma
in una moltifaria & unita imaginatione da
l'unico & simplice concetto & si rappresen-
ta in la nostra prolatione con moltitudine separa-
ta di voci divisamente numerate, perche in la no-
stra fantasia & memoria è la representatione
dél concetto dél nostro intelletto al modo ch'el so-
le s'imprime nel diaphano, & la bellezza di-
vina in ogni intelletto creato, & in la nostra pro-
latione s'imprime el concetto al modo che la luce
dél sole si rappresenta nelli corpi opaci &
come la bellezza & la sapientia divina ne
le diverse parte dél mondo creato. Si che non sola-
mente ne la luce solare visiva poi conoscere il
simulacro dela partecipatione de la somma bel-
lezza & sapientia, Ma ancora piu proprio
simulacro ne la rapresentatione deli nostri

N° 148
Esemplifica le
due impressio-
ni dele idee
nele due dél
concetto intellet-
tuale cioè ~~come~~ in
la imaginatio-
ne et la prolatione

concetti intellettuali nel senso interiore, o ne
l'audito exteriore. Intera satisfa-
tione m'hai dato con questo esemplo dela re-
presentatione de la luce solare ne le due
maniere di recipienti, cioè grossi, opachi,
et sottili, diaphani, a la representatione
dela divina idea intellettuale ne l'universo
creato ne le due nature recipienti, cioè la corpo
rea et la spirituale intellettiva: il quale so-
le con la sua luce (come già m'hai mostra-
to) è non solamente esemplo de la idea
et intelletto divino ma vero simulacro fatto
da lui a la sua imagine; perochè de la ma-
niera che'l sole participa la sua lucida bel-
lezza essensamente, et separatamente a li
diversi corpi grossi opachi participa l'intellet-
to divino la sua ideale pulchritudine essensa-
mente et separatamente in tutte l'essentie
dele diverse parti corporee de l'universo et
tal modo che'l sole participa la sua bella et
risplendente lucidità con moltafana unità ne-
li corpi sottili diaphani così participa esso

intelletto

intelletto divino la sua pulchritudini ideali con moltiplicata unita ne l'intelletti produtti humani, celesti, & angelici, ma solamente una cosa desidero saper toccante ala prima pulchritudine che tu la poni essere la forma esemplare (o) vero idea di tutto l'universo produtto così corporeo come spirituale cioè la norma & ordine di quello preesistente nela mente o intelletto divino secondo il quale esso con tutte le sue parti fu produtto. se fusse questa idea de l'universo la prima & vera pulchritudine (come dici) seguena che la bellezza che il mondo informa saria supra ogni altra bellezza come prima che ame pare fori di raggione perochè la bellezza di esso intelletto o mente divina precede manifestamente ala idea & norma esemplare che è in lui & da lui produtta come precede la pulchritudine dela causa produttiva quella de l'effetto. non è adunque essa idea la prima bellezza (come dici) ma quella de l'intelletto & mente divina da la quale emana lei & la sua

bellezza   Il tuo dubbio proviene
da insufficiente et fallaci cognitioni causa
da lo necessario uso deli improprij vocaboli
perochè, perche diciamo che la Idea del
mondo è ne l'intelletto, o mente divina
tu pensi che sia altra la idea da esso in-
telletto & mente quale? ... Bisogna
pur dirlo che la cosa che esiste in alcuno
è altra di necessita che quello in che esiste.

n.° 149 Come la idea è la medesma mente divina in quale è.

Si se propriamente stesse in quel-
lo: ma la idea non propriamente esiste ne l'in-
telletto anzi è il medesimo intelletto & men-
te divina però che la idea del mondo è la sum-
ma sapientia per laquale il mondo fu fatto
& la sapientia divina è il verbo & intellet-
to suo & la sua propriamente perochè non
solamente in lui ma ancora in ogni intelletto
produtto in atto la sapientia & la intellettione
& il medesimo intelletto è una medesma
cosa insieme, & solamente appresso di noi
& in questi tre modi rappresenta la sua sim-
plicissima et pura unione Tanto piu nel

summmo & purissimo intelletto divino che
è à tutti i modi uno medesimo con la sapienza
ideale. Sichè la pulchritudine di essa idea
è la medesima pulchritudine de l'intelletto.
Non che sia in lui la pulchritudine, come in
soggetto. Ma il medesimo intelletto ò idea
è la medesima prima pulchritudine per laqua-
le ogni cosa è pulchra. A dunque tu nò uoi
che sia altro la mente & intelletto divino,
che l'esempio de l'universo per il quale fu pro-
dutto? Non altro ueramente.
Sarìa adunque l'intelletto divino solamente per
deseruire à l'essere del mondo poiche non è altro
che l'esempio da produrlo, & in se stesso nes-
suna escellentia harrìa. Questo nò
segue perche l'intelletto divino è per se escel-
lentissimo & eminentissimo sopra tutto l'u-
niverso produtto & se bene ti dico che è esemplo
di quello non uoglio già dire che sia fatto per lui
come un strumento & modello per le cose arti-
ficiate con lui ma dico che essendo lui per-
fettissimo resulta et proviene da lui tutto l'u-

niuerso a similitudine sua come sua imma-
gine & lui è tanto più escellente che l'u-
niuerso quanto è la uera persona più che la
sua imagine & la luce più che la proportiona-
ta ombra. Et però quella somma bellezza
che in se è purissima simplicissima & imper-
fettissima unità ne l'uniuerso si produce in
unità moltifaria de l'unico tutto con le molte
parti in grande distanza di perfettione da
lui come de l'effetto a la eminente causa se-
condo t'ho detto. Me ha acquie-
tato l'animo questa Theologica & astratta
unione et conosco che la somma bellezza
e la prima sapienza & quella partecipata
ne l'uniuerso tutto è che ogn'una de le sue parti
fa belle, si che nulla altra bellezza è che sa-
pienza participabile, o vero participata l'una
producente & l'altra produtta, l'una puris-
sima & sommamente una e l'altra diffusa
estensa, separata & moltiplicata. Ma
sempre a imagine di quella summa & ue-
ra bellezza prima sapienza. Ma solamen-

te d'una cosa voglio anchora che m'acqueti l'a-
nimo che essendo la prima bellezza (come hai
detto) o essa sapienza & divina idea di
l'universo, overo l'intelletto produtto con la
mente sua, parenia che la pulchritudine di
esso dio cedessi a quella & fussi la vera
& prima pulchritudine & l'altra che fai pri-
ma pare più presto secondo perochè el sapien-
te precede ala sapienza & l'intelligente a l'in-
tellecto. debbe adunque essere la prima bellezza
quella del sommo sapiente & intelligente
& la secunda quella del suo intellecto & somma sapienza. Tanto più che essa sapien-
tia è la idea de l'universo produtto, esemplo
& modello dela artificiato mondo come hai
detto, ala quale è bisogno che conceda che pro-
ceda esso sommo opefice. Perochè l'architet-
tore bisogna che preceda a l'esemplare modello
del suo artefitio, & che'l modello sia primo cau-
sato da l'architettore & mediante quello l'ope-
ra artefitiata. & precedendo il sommo opefi-
ce ala idea de l'universo, bisogna che la bellezza

sua sia prima dela idea cosi come la bellezza
dela idea e prima bellezza di esso universo
produtto e adunque la bellezza dela idea
e intelletto primo (o) vero dela mente &
sapientia divina seconda in ordine dele pul-
chritudine & non prima & la prima saria
quella del sommo opefice & no la idea
come hai detto. Non mi dispiace che hab-
bi mosso ancora questo dubbio. pero che la
solutione di quello ti condurra ne l termini
finali di questa materia & ti integrara
nel conoscimento dela somma & vera bellezza
sopra tutte l'altre prima & eminentissimo &
prima ti soluero il tuo dubbio co assai facilita
mostrandoti che l primo intelletto di mente d'
Aristotile e uno medesimo col sommo dio
in nessuna cosa diversa se no neli vocaboli &
modi di philosophare appresso di noi dela sua
simplicissima unita perche egli tiene che la
essentia divina no sia altra che summa sapientia
& intelletto laquale essendo purissima & sim-
plicissima unita produce l'unico universo con tutte

N.° 150. Come il primo intelletto e esso dio secodo Arist.le

le sue parti ordinate nela unione del tutto. & co-
si come il produce. il conosce tutto & tutte le
sue parti, & parti di parti in una simplicis-
sima cognitione cioe conoscendo se stesso
che e la somma sapientia di che tutto dipende
come imagini & simulachro di quello &
in lui e un medesimo il conoscente. & il co-
nosciuto in il sapiente & la sapientia. l'in-
telligente & l'intelletto. & la cosa intesa.
da lui in la quale essendo simplicissimamente
una senza moltiplicatione alcuna consiste la
perfettissima cognitione de l'universo tutto &
di ogn'una de le cose produtte molto piu eminente,
perfetta, & distintamente. & in molto piu
preciso modo che in la cognitione che si piglia dele
cose stesse divisamente di ogn'una pero che questa
cognitione e causata dale cose cognite & secon-
do quella divisa, & moltiplicata et imperfetta
Ma quella cognitione e prima causa di tutte
le cose & di ciaschuna per se & pero e libera
deli defetti, deli effetti, nela cognitione di quel-
le & puo con unita & simplicita d'intellet-

N. 151. che dio conoscendo se stesso in una cognitione cognosce tutte le cose et parti del mondo.

to havere infinita & perfettissima cognitio-
ne di tutto l'universo & di ogn'una dele cose
produtte fine a l'ultima parte di quella. Theolo-
ghizzando adunque per questa peripathetica
via dela essentia divina la solutione del tuo
dubbio è manifesta che essendo dio la sua
medesima sapientia primo intelletto idea
de l'universo la sua pulchritudine è quella
medesima dela sapientia [redacted] intelletto suo
idea del tutto. & quella (come t'ho detto)
è la vera et prima pulchritudine per la parti-
cipatione dela quale secondo più o manco ogni
cosa de l'universo viene più et meno bella &
il medesimo universo tutto continente è quello
che più la participa come sua propria imagine
& dele parti sue la natura intellettuale è quella
in che più simile et più perfettamente s'im-
prime et più riceve de suoi chiari raggi.

De poi di questa integratione non
mi resta più sete desiderativa di nuovo poto
in questa materia perochè talmente m'ha sa-
tiato questa tua ultima resolutione che più

presso procuro ch'il mio intelletto s'informi
essentialmente di quella che cercar piu nuo-
ue cose; niente di manco perche tu chiamasti
questa prima mia dela mia satisfatione peri-
patetica se forsi ne fossi qualch'altra che
mi bisognassi intendere ti prego che me la
communichi auegna ch'io nō el meriti per
propria acquisitione. E bene altra uia N°. 152
da rispondersi al tuo dubbio concedendoti che
la sapientia & intelletto diuino idea de l'u-
niuerso e in alcun modo distinto & altro dal
sommo dio perche platone par che cosi l'affer
mi. Egli tiene che l'intelletto et sapientia diuina
che è il uerbo ideale non sia propriamente il sommo
dio ne manco in tutto altro & distinto da lui. Ma
che sia una sua cosa dependente & emanante
da lui. & non separata ne distincta da lui real-
mente come la luce del sole. questo suo intelletto
ouero sapientia chiama opifice del mondo idea
di quello et continente ne la sua simplicita &
unita tutte l'essentie et forme de l'uniuerso le-
quali chiama idee cioè che in la summa sapientia

come secōdo platone il primo intelletto depende indiuisamente da dio et nō è in tutto esso stesso

si contengono tutte le notitie de l'universo & di tutte le sue parti de le quali notitie tutte le cose sono produtte & conosciute giontamente il sommo dio (il quale egli qualche volta chiama sommo buono) dice esser sopra il primo intelletto cioè quello origine da chi il primo intelletto emana et dice che nõ è ente. Ma sopra ente peroche la essentia prima è il primo ente et il primo intelletto è prima idea et tanto si truova occulto de la pura & astratta mente humana che appena truova nome che imponerli et pero il piu de le volte il nomina ipse senza altra proprieta di nome temendo che nissuno nome, che la mente humana possa produrre & la lingua materiale proferire non sia capace di nissuna proprieta del sommo dio. Et gia alchuni peripathetici volsero seguire (benche imperfettamente) questa via come furono avicenna & agazelli et rabbi Moises nostro, & loro seguaci liquali dicono che è il motore del primo cielo è corpo che contiene tutto l'universo nõ è la prima causa, Ma è

del primo intellecto, o intelligentia prima et im-
mediatamente prodotta da la prima causa, la-
quale è sopra ogni intellecto et sopra tutti li
motori del corpo celeste, secondo più largamente
hai intesa quando dela communità de l'a-
more habbiamo parlato. ma io di questa oppi-
nione non te dirò altro, perchè fu una compo-
sitione dele due vie theologali di Aristotile et
platone, più bassa et meno vera et meno astrat-
ta che nessuna di quelle. Secondo questa
via platonica il tuo dubbio mi par efficace,
perchè precedendo il sommo dio al primo intel-
lecto, la divina sua pulchritudine debbe esser la ve-
ra et prima bellezza, non quella del primo intel-
letto idea de l'universo come hai detto.
Già io era per solverlo. sai che 'l sommo dio non è N.° 153.
pulchritudine, ma primo origine dela pulchritudine che la sapiētia
et la sua pulchritudine cioè quella che da lui primo di dio è la p(ri)ma
emana è la sua summa sapientia, o vero bellezza et
intellecto et mente ideale sichè questa, se bene esso dio origine
è emanante da dio et dependente da lui, è di quella s.do plat.
niente di manco la prima et vera pulchritudine

diuina, perochè esso dio non è pulchritudine, ma è origine dela prima & uera pulchritudine sua, chè e la summa sua sapientia & intelletto ideale. si chè concesso chè dio sapiente, o, intelligente preceda à la sua summa sapientia & intelletto, non però è da concedere chè la pulchritudine sua preceda àla pulchritudine dela sua summa sapientia perchè la sua sapientia è la sua medesima pulchritudine et àla precedentia chè dio ha àla sua sapientia l'ha àla sua pulchritudine che è la prima & uera bellezza. et egli come autore dela sapientia non è bellezza ne sapientia ma fontana donde emana la prima pulchritudine & somma sapientia et la bellezza che ha è essa somma sapientia sua, laquale communicata fa bello tutto l'uniuerso cò tutte le sue parti et così nel mondo sono tre gradi nela bellezza lo autore di quella cioè bello bellificante bellezza et bella bellificato, il bel bellificante padre dela bellezza è il sommo dio & la bellezza è la somma

sapientia & primo intelletto ideale il bello
bellificato bisfigliolo che sia bellezza o lu-
minoso prodotto ... onde la suprema asbat-
tione di questa seconda manda soluzione mi le-
va l'intelletto in tanta maniera che appena
mi pare essere mio poi presta mi somiglia ra-
gio di quel primo intelletto divino et somma
sapientia ... ma per mia sadisfattione dimmi
perche dio sommo buono tu nol chiami pulchri-
tudine come fai al tuo primo intelletto? sen-
za bisognarti di dare origine & principio a la
prima pulchritudine come la dai a la sapien-
tia & intelletto primo ... Perche la
sapientia ha raggiante di vera pulchritudine
& non il sapiente dal quale emana, et la ra-
gione che la bellezza è cosa di sua natura ni-
isibile non con l'occhi corporei ma con quelli de
l'intelletto & per la complacentia, gratia, &
amore & dilettatione che ti causa nel videre
si chiama pulchritudine, o bellezza et secondo
t'ho detto nessuna visione intellettuale prodotta
puo discernere piu che la sapientia divina.

ma il principio di quella si ben conosci che è per il conoscimento di essa sapientia nô puo discernere lui stesso cosa per laquale il possa dire pulchritudine ni corporeo ni intellettual quello summo bello d'ogni et principio dela bellezza et ala summa sapientia (qual discerne per l'ordinata opera sua con sue proportionate parti) chiama con raggione prima et vera bellezza perche che la unita di quella per la sua continentia di tutti li gradi essentiali overo ideali si rappresenta summamente pulchra ali intelletti che la pono contemplare et quale non e possibile che si habbi del purissimo et occulto origine di quella che se non si li puo dare nome che propriamente el significhi come se li poria applicare pulchritudine. et gia in questo si potra dare per esemplo il sole simulacro et imagine corporea de l'incorporea divinita perochè la maggior bellezza che gl'occhi corporei ponno vedere del sole et la propria luce che lo circunda et ancora in quella con grandissima difficulta si puono affissare gl'occhi carnali

N°.154 come Dio nô se puo aprender ma sua sapientia come del sole si vede sua luce et lui no.

per discernerla, puote conoscerno che quella e la
prima et summa luce de l'universo dela quale
ogn'altra luce nel mondo depende, così come
gl'occhi intellettuali fano dela summa sapien-
tia pulchritudine, ma dela costanza intima
del sole di che quella prima circundante et
colligata luce depende gl'occhi ~~con una~~ carnali
nissuna lucidita, bellezza, et altro pono
discernere eccetto conoscere che sia un corpo-
reo sustantiale che porge et produce quella sua
bellezza et altro pono discernere eccetto cono-
scere che sia un corporeo sustantiale che porge et
produce quella sua bellissima luce congiunta
a lui dala quale tutte le luci & bellezze del
mondo corporeo dependeno, così come gl'occhi
intellettuali non pono altro conoscere oltra la
somma bellezza et sapientia se no che
sia un summo bello & sapiente origine di quella
così come quella prima luce del Sole è produt-
ta dal primo lucente et produce tutti li lucidi che
sono li belli corporei de l'universo così quella se
noma sapientia & pulchritudine depende dal

sommo bello, o vero bellificante. Et fu per
per la sua participatione tutti li belli corporei
& incorporei del mondo produtto. ~~dopo~~
Dipoi di cio non mi resta altro che dimandare
se non che tu mi dica quale di queste Theolo-
gali vie & quella che piu ti acqueti l'animo.
Come che io sia mosaico nela
N.o 155. Comparatione d'Aristotile et Platone Mosaico. Theologal sapientia m'abbraccio con questa
seconda via perche e veramente Theologica,
mosaica, & Platone come quello che maggior
notitia havia di questa antica sapientia, che
Aristotile la seguito. Aristotile la cui vista fu
ne le cose astratte alquanto piu corta, non haven-
do la mostratione deli nostri Theologhi antichi
(come Platone) nego quello ascoso, che no ha
possuto vedere, & giunse a la somma sapi-
entia prima pulchritudine, dela quale il suo
intelletto saciato, senza vedere piu oltre af-
fermo, che quella fussi il primo principio incor-
poreo di tutte le cose. Ma Platone havendo
da li vecchi in Egitto imparato piu oltre sentire,
se bene non valse a vedere lo ascoso principio dela

somma sapienza, o, prima pulchritudine, et fece quella secondo principio de l'universo, dependente da'l sommo Dio primo principio di tutte le cose; et se bene Platone fu tanti anni maestro d'Aristotile, pure in quelle cose divine esso Platone essendo discipolo de li nostri vecchi, imparo da migliori maestri, che Aristotile da lui, che'l discipulo de'l discipulo non puo aggiungere a'l discipulo de'l maestro, giunto che Aristotile, se bene fu suttilissimo, mi credo che nela astrattione il suo ingegno non si potessi tanto sollevare come quello di Platone, egli non volse (come gli altri) credere del maestro quello, che le proprie forze de'l suo ingegno nol demostrassero. Io faro pure in seguire la tua dottrina nela platonica intendero quello, che potro, et il resto ti credero, come a chi meglio, et oltra di me vede, ma voria, che mi mostrassi donde Moise, et l'altri santi propheti significareno questa verita Platonica. Le prime parole, che Moise scrisse furono In principio creo dio il Cielo, et la Terra, et l'antica interpreta- N.° 156- Autorita de la sacra scrittura che Dio mediante la Sapienza creo il mondo.

tione caldea disse (onde noi diciamo in principio)
Con sapientia creo dio il Cielo & la Terra. Et
perche la sapientia si dice in hebraico principio,
come disse Salamone Principio, & sapientia,
& la dittione di In puo dire Cum. Mira come la
prima cosa ne mostra che'l mondo fu creato
per sapientia, & che la sapientia fu il pri-
mo principio creante, Ma che'l sommo dio
creatore, mediante la sua somma sapientia
prima pulcherrimamente, creo, & fece pulchra tut-
to l'uniuerso creato, siche li primi uocabuli
del sapiente Moise ne denotarono li tre gra-
di del pulchro, Dio, sapientia, & mondo
Et il sapientissimo Re salamone, come segua-
ce, & discipulo del diuino Moise, dichiara
questa sua prima sententia neli prouerbij
dicendo. Il signor con sapientia fondo la Ter-
ra, compose li cieli con somma scientia, col
suo intelletto li Abissi furono rotti, & li Cie-
li stillano la rugiada, onde egli dottrina, di-
cendo o figliuolo mio non se leuar denanti
gl'occhi moi, vedi, & guarda le somme cogni-

tioni, lequali saranno uita de l'anima mia, et non si potria già questa cosa scriuere piu chiara. Ancora Aristotile concede che dio ha fatto con sapientia ogni cosa, come Platone. Ma la differentia è, che egli pone la sapientia essere una cosa medesima co Dio, & Platone dice, che depende da lui, Tu che dici, chel Platonico è Mosaico, Vorria che mi mostrassi questa differentia chiara nel'antico.
I nostri primi nelle cose simili parlano precisamente, & non dicono Dio sapiente creo, ouero sauiamente creo, Ma dissono Dio con sapientia, per mostrare che dio è il sommo creatore, et la sapientia è mezzo, et instrumento, col quale fu la creatione, et questa uedrai piu chiaro nel detto del deuoto re Dauit che dice, quel uerbo del signore i cieli furono fatti, et, col spirito dela bocca sua tutto lo sercito suo, il uerbo & la sapientia & somiglia al spirito che esce de la bocca che cosi la sapientia è manda dal primo sapiente, & non sono ambi una cosa mede-

Nº 157.
Auttorità dela sacra scrittura che la sapientia è instrumento di dio come la creatione è produtta da lui ab eterno

sima come prova aristotile et per più euiden-
tia mira quanto chiaramente il prova Re
Salamone: massimamente neli proverbij
che principia dicendo io sono la sapientia
& dichiara come quella contiene tutte le
virtute & bellezze de l'universo, o sciente
prudentia arti l'astinente virtute & in fine
dice: io ho consiglio et raggione, io sono in-
telletto, io ho la fortezza meco, li re regnano,
& li grandi conosceno verita, io amo li miei
amatori, & li mei sollicitanti mi trovano tut-
te le belle divitie io meco degne et giuste per
participarmi ali miei amici assai & impire li
suoi thesori, et di poi che narro (come vedi)
a che modo da la sapientia divina viene ogni sa-
per virtu & bellezza de l'universo, lequali
ella participa in gran copia a chi l'ama & solli-
cita. Dichiara donde questa somma sapientia
proviene et continua dicendo: Il signore mi
produsse in principio dela via sua innanzi
de l'opere sue ab antiquo, ab eterno, fui exal-

tata per capo delle maggiori antiquita dela terra, prima che fussino li abissi Io fui produtta innanti che fussino li esuberanti origini de l'acqua, innanzi deli monti, & valli & tutte le poluere del mondo, quando compose li cieli ivi era io. Et quando signalo il termine sopra le faccie de l'abisso, quando puose il sito al mare et quando asseyno il termine ali fundamenti dela terra io all'hora era appresso di lui artifitio, o vero arte, esercitandomi in belli & delettabili artificij ogni di giocante in presentia sua, d'ogn'hora giocante nel mondo & nel terreno suo, & le delitie mie con li figli de gl'huomini onde figlioli miei auditemi, et guardate li miei precetti &c.

Mira o sophia con quanta chiarezza ne monstro questo sapientissimo re che quella suma sapientia emana et è produtta dal sumo dio & non sono una medesima cosa come vuole Aristotile ala quale chiama principio dela via sua perche la via di dio è la creatione

dél mondo, & la summa sapientia. è il
principio di quella col quale il mondo fu crea-
to dichiarando per la sapientia el ditto di Moi-
se In principio creavit deus etc. & dichia-
ra come questa somma sapientia è la prima
produttione divine precedente à la creatio-
ne de l'universo perochè mediante lei tutto
il mondo et le parti sue furono create & la
chiama (come platone) artifice, artefice, o
vero sommo opifice, perochè essa è l'arte, o
l'artifitio con che tutto l'universo fu da dio ar-
tificiato cioè esempio, o modello di quello.
Et dice che fu appresso di lui per denotare che
non è diviso essentialmente lo emanante dal
suo origine ma congionti & dice come tutte le
bellezze delettabili, & delitiose pulchritudini
vengon da lei così nel mondo celeste, come nel
terrestre, et dichiara che le bellezze sue sono
lasse et ridicule in rispetto di quelle, che essa
imprime neli figli deli huomini. perochè (co-
me t'ho detto) così come la bellezza della luce

del sole s'imprime piu perfettamente nel sot-
tile diaphano che nelo opaco corpo così la
prima bellezza somma sapientia s'impri-
me molto piu propria & perfettamente neli
intelletti creati angelici, & humani, che
in tutti l'altri corpi da formati da lei ne l'uni-
uerso & nō solamente questo sapientissi-
mo Re dichiaro questa emanatione ideale
principio di creatione sotto spetie et nome
di somma sapientia ma ancora la dichiaro
sotto spetie & nome di pulchritudine nela
sua cantica onde parlando di lei dice pulchra
sei tutta socia mia et diffetto non e in te mi-
ra quanto chiaro dinota la somma pulchritudi-
ne ideale dela sapientia diuina in ponere
la bellezza in tutta lei senza mescola d'al-
cun deffetto. ciocche non si puo dire di nessun
pulchro per participatione, perochè da la par-
te del recipiente, participante non e gia pul-
chro et da quella parte e defettuoso & chi
participa bellezza non e tutto bello & la
chiama socia, perche la socio nela creation-

del mondo come l'arte al'opefice. et in un'altra
parte dichiara l'unita et simplicita di quella
quando dice, se tanttanta sono le regine ecc.
una è la mia Colomba, et mia perfetta ecc.
et poi l'invoca dicendo Tu mia colomba asco-
sa nel grado mostra per me la tua presentia
fammi ascoltare le tua voce, che la tua presen-
tia è pulchra et la tua voce suaue dichiara
la simplicissima unita dela somma pulchritu-
dine, et come si occulta per il supremo gra-
do che ha sopra tutti li enti creati et l'invoca,
che uogli participare la bellezza neli corpi de l'u-
niuerso presentialmente in modo uisibili et ap-
parenti, et più dice uocali, et uerbalmente
cioè in modo sapiente a l'intelletti creati &
molte altre cose dela somma pulchritudine scri-
ue quello inamorato re nela sua Cantica che
lassaro per non esser prolisso solamente ti
dirro che cosi come denoto nela ideale sapien-
tia la summa pulchritudine cosi al summo Dio
da chi la prima pulchritudine emana, chiamo
sommo pulchro dicendo. Tu sei mio pulchro

amato

gnato, ancora giocundissimo ancora il nostro letto è fiorito, vuol dire che non è pulcro come l'altri per participatione ma supremo producente la pulchritudine & denota la colligatione et connictione dela somma pulchritudine fa fiorito, et bello tutto l'universo. ancora lui nelo ecclesiastes dichiara la pulchritudine participata in esso universo dicendo il tutto fece dio pulchro in sua ora. pigliato questo parlare da Moise. che dice vide Dio Il tutto qual fece & era molto buono che in ogni parte de l'universo. Dice che dio la vide buona & nel tutto dice che vide multo buono vol dire bello et pero il gionta col vedere, perche la bonta che si vede è sempre bellezza & dice chi lo vede Dio buono per denotare che la visione divina e la sua somma sapientia, fece ogni parte del mondo bella, participandoli pulchritudine & il tutto fece benissimo & buonissimo imprimendo in quello tutta la sapientia & bellezza divina giontamente. Ti ringratio dela satisfatione deli miei dubbij & piu per essere

&

stata consi chiari, et astratte notitie dela sacra & anticha Theologia mosaica; & mi chiamo satisfatta nela cognitione dela uera bellezza. laquale conosco ueramente essere la somma sapientia diuina che in tutto l'uniuerso risplende. & ognuna dele sue parti col tutto bellissima uoglio solamente che mi dichi a che modo il salamone nela cantica pone inamoramento fra il sommo pulcrito et essa somma pulchritudine che essendo lui amante saria inferiore a la pulchritudine amata secondo m'hai mostrato et tu lo poni primo productore di quella. Questo parrebbe discrepante. Ancora questo

N° 158. che la sapientia diuina e da dio produtta e a lui [illegible].

te diro per piu satisfattione tua. Sai che salamone & gl'altri Theologi mosaici tenono chiel mondo sia produtto a modo di figlio d'al summo bello come padre & da essa somma sapientia uera bellezza come di madre. & dicono che la somma sapientia inamorata del sommo bello come femina del perfettissimo uiro & il summo bello reciprocando l'amore in lei essa s'ingrauida dela somma potesta del som-

mo pulchro. Et parturisce il bello universo loro figlio con tutte le sue parti et questa è la significatione de l'innamoramento che salamone dice nela cantica dela sofia pulchra col pulcherrimo amato. Et perchè egli ha prima et più raggione d'amato in lei per esser suo principio, et producente che ella in lui per esser produtta & inferiora a quello però vedrai che ella chiama sempre lui mio amato come inferiora a superiore, et lui non la chiama maj amata, ma socia mia. Colomba mia perfetta mia. sorella mia come superiore a inferiore però che lei con l'amore di lui si perfice & leua la sterilità ingrauidandosi et più parturisce la perfettione de l'universo. Ma l'amore in lui non è per acquistare perfettione però che ne seli può aggiungere. Ma per acquistarla a l'universo generandolo come figlio d'ambi dui benche ancora in lui resulti perfettione relatiua che'l perfetto figlio fa perfetto padre ma non essentiale & reale come fa in essa pulchritudine & imagini di questo si produce del ma-

schio perfetto & la femina imperfetta l'indi-
uiduo humano che è microcosmo cioè picciolo
mondo. Et ancora in cielo è il sole & la luna
che a modo di huomo & donna inamorati (co-
me già t'ho detto) generano tutte le cose nel
mondo inferiore. È adunque
l'amoroso matrimonio de l'huomo & dela donna
simulacro del sacro & diuino matrimonio del
sommo bello & la summa bellezza di che tutto
l'uniuerso prouiene se non che è differentia in
la summa bellezza, che non solamente mi-
gliore nel summo bello ma prima figliuola pro-
dutta da lui. Ancora in questo ue-
drai il simulacro nel primo matrimonio huma-
no che Eua prima fu cauata da Adam come
padre & figliuola sua, et poi li fu moglie in
matrimonio di tutto questo discorso credo che deb-
bi sufficientemente conoscere. Ma l'amore ne l'uni-
uerso nacque nela prima pulchritudine come da
padre et dela cognitione che ha di lei la prima
intelligentia creata motrice del somo orbi
che tutto l'uniuerso corporeo contiene. desidera-

c. 159. Come il matrimonio humano è simulacro del coniugio dela sapientia diuina cō Dio.

nia di quella che li manca dela somma pulchri-
tudine et di unirsi con quella come da madre.
et cosi ogni particular amore si genera dela
participatione di quella somma pulchritudine
et dela cognitione di quella a chi manca e piu
copiosa, et tanto e piu esellente l'amante quanto
e maggiore la pulchritudine che si ama, pero-
che le cose grandemente belle fanno molto belli
li suoi amatori. Adunque e giusto o sophia
che la si ama le picciole bellezze miste con dif-
formita & turpi deffetti come sono tutte le bel-
lezze materiali & corporee & tanto amiamo
di quelle quanto ne inducono a la cognitione et
amore dele imperfette bellezze incorporee & tanto
l'odiamo & fuggiamo loro quanto n'impedi-
scono la fruitione di quelle chiare & spirituali, et
principalmente amiamo le grandi bellezze sepa-
rate dala difforme materia et turpe corpo come so-
no le virtu et scientie che sempre sono belle & pri-
ve di turpitudine & deffetto & ancora in quelle
ascendiamo per le minori a le maggiori pulchritudi-
ni & per le chiare alle chiarissime di sorte che

N.° 150. Persuasione a lasciar la fruitione dele bellezze corporee per fruir l'incorporee.

ni portino ala cognitione & amore nõ solo delle
bellissime intelligentie, anime et motrici de-
li corpi celesti. Ma ancora essa summa pulcri-
tudine et di esso summo pulcro datore d'ogni
pulchritudine vita, intelligentia, et essere.
et questo potremo fare quando noi abandonare-
mo le vesti corporee & le passioni materiali, so-
lamente sprezzando le loro picciole bellezze
per quella somma dela quale quelle et l'altre
molto piu degne dependeno, ma ancora odian-
dole et fuggendole come quelle che n'impedi-
scono l'attingere ala uera pulchritudine in
che nostro bene consiste et per ueder quella
bisogna uestirsi di monde & pure uestimente
spirituali facendo come il summo sacerdote
che quando nel di sacro dele perdonanze in-
traua nel santo santorum la scaiua laureate
ueste piene di pretiose gemme et con uestimente
bianche et candide impetraua la gratia et
la uenia diuina. che quando attingera la nostra
cognitione ala suma pulchritudine et sommo
pulchro il nostro amore sara si ardente in lui

che ogn'altra cosa abandonara per amare so-
lamente quella et quello con tutte le forze de
l'anima nostra intellettuali unita in la pu-
ra mente mediante il quale noi diventaremo
bellissimi che li amanti de'l sommo pulchro gra-
demente si bellificano de la sua somma bellezza
& all'hora fruiremo la sua suavissima unione,
che l'ultima felicita & desiderata beatitudine
dele chiarissime anime & puri intelletti pero-
che essendo il primo pulchro nostro progenitore
la prima pulchritudine nostra genetrice & la som-
ma sapientia nostra patria oue siam uenuti
il bene & beatitudine nostra consiste in tor-
nare in quella et adherirsi ali nostri parenti fe-
licitandone in la loro suaue visione & unione de-
lettabile. Dio facci che non restiamo
per la uia priui di cosi suauissima dilettatione et
che siamo di quelli che sono eletti per attingere a
l'ultima felicita & finale beatitudine & dela
mia quarta dimanda che e di che l'amore nacque
Io mi tengo non meno satisfatto da te che de l'al-
tre tre cioe se nacque quando nacque & onde

nacque l'amore solamente mi resta a respõdere ala mia quinta dimanda che e perche nacque l'amore ne l'universo et quale e il fine per il quale fu produtto. secondo quello che

n° 161. Risposta ala q[illegible] dimāda perche l'amor nacq

hai inteso in resposta dele quattro antecedenti questioni del nascimento de l'amore non bisogna dire longamente in risposta di quest'ultima. Il fine perche nacque l'amore in tutto l'universo potremo facilmente conoscere quando consideraremo il fine de l'amore privato in ciascheuna deli individui humani & altri. Tu vedi che'l fine d'o-

n° 162. che'l fine del' amore e la delettatione de l'amante nela cosa amata.

gni amore e la dilettatione de l'amante nela cosa amata. Cosi come il fine de l'odio e evitare la doglia che daria la cosa odiata perochè el fine che s'acquista per l'amore e contrario di quello che schifa l'odio et cosi li mezzi loro son contrarij che li mezzi del'amore sono la speranza & il seguito del diletto: & quelli de l'odio sono il timore & la fuga dela doglia. adunque s'el fine de l'odio e appartarsi dela doglia come da mala et turpe e adunq il fine de l'amore approssimarsi al diletto come a buono & pulchro

Tu affermi dunque o Philone
ch'el fine de qual si voglia amore sia la di
lettatione? affermolo certamente. Adun-
que non ogni amore è desiderio di pulchro co-
me hai diffinito? A che modo cio segue?
Peroche sono molte delettationi nelle qua-
li non cade pulchritudine, anzi quelle che piu in-
teramente dilettano come sono quelle del gusto
con la sua dolcezza, et quelle de l'odore con la
sua suavità et quelle del tatto non solamente
con la amena temperie et rimedio delo eccess-
so del'un contrario con l'altro reducente a
temperamento come del caldo col freddo, et
del freddo col caldo, del secco co l'humido,
et del humido col secco, et altri specialmente
mente quella pungentissima delettatione venerea
ch'ogni diletto corporeo escede in nessuno di que-
sti non cade pulchritudine ne se pono chiamare
belle ne difformi et pure sono posti per fi-
ne d'amore, peroche tutti s'acquistano mediante
voglia et desiderio. non è adunque la vera
diffinitione d'amore: desiderio di pulchro come

hai detto: ma desiderio di diletto sia pulchro o non pulchro. Ancora che (come già t'ho detto) Amore, desiderio, appetito, voglia, et altri vocabuli simili molte volte si usino largamente in una medesima significatione: niente di manco quando precisamente si deven parlare qualche differentia sarà nelli loro significati in alcuni di diversità, et in alcuni di più, o manco commune. È ben vero ch'ogni amore è desiderio, ma non ogni desiderio è vero amor preciso, quale è quello, che t'ho definito perochè con ogni delettatione sta desiderio et ogni desiderio è di delettatione. Ma non con ogni delettatione sta amore se ben con ogni amore sta delettatione, come proprio fine suo. Sono adunque parte delle delettationi fine d'ogni amore et tutte fine di desiderio, et il desiderio si ha come un genero commune a l'amore et al non amare. È adunque una specie del desiderio l'amore? Sì veramente.

Et l'altra specie che non è amore come la chiamerai? La chiamarò appetito, overo

N°. 163. ch'il desiderio ha due specie cioè amore et appetito carnal.

appetito carnale. Che differenzia fai d'amore e d'appetito, non è un medesimo il fine di tutti dui, cioè il delettabile, come li fai dunque così diversi? È vero ch'el fine d'ogn'uno di loro è il diletto. Ma dell'amore è fine il diletto pulchro, et d'appetito il diletto non pulchro. S'el fine dell'appetito fosse diletto non pulchro seria diforme & oltra che è strano ch'el diforme ne diletti perochè la natura il fuggi come contrario, et seguita il pulchro come amato, è ancora impossibile, perochè ogni deforme è mala così con ogni pulchro è buono & il desiderio non è mai di male che Aristotile il dice, ch'el buono è quello che tutti desiano & appetiscano.

Già mi ricordo haverti di questo errore un'altra volta ripreso, che stimi, che ogni non pulchro sia deforme & non è così che molti sono che non sono pulchri ne diformi perchè nella lor natura non cade alcuno deli dui contrarij cioè pulchritudine ne diformità, et sono puri delettationi come tutte quelle che m'hai notato.

Non mi negarai già ch'ogni pulchro nó sia buono?

Non Adunq. il non pulchro et non buono & ogni non buono e malo che fra loro non e mezzo (come m'hai detto) adunq. ogni non pulchro e malo. & quelle delettationi che non sono pulchre, sarano mali il che e falso, perochè sono desiderate & ogni desiderato è buono. Ancora in questo falli che se bene ogni pulchro e buono, non ogni buono è pulcro; & se bene ogni non buono è malo et non pulcro: non ogni non pulcro e malo, et non buono. perche el buono è più cómune ch'il pulchro: et però è qualche buon pulcro, & qualche buono non pulchro. & ogni diletto e buono in quanto diletta et perciò si desidera. ma non ogni diletto è pulchro: anzi sono deli diletti buoni & pulchri & questi sono fine di desiderio che è amore & sono altri diletti buoni & non pulchri come quelli ch'hai notati che sono fine di desiderio che non è amore ma propriamente appetito. Intendo bene la differentia che poni fra il desiderio amoroso

n.° 164. ch'el buono è come a buon pulcro et a buon nó pulcro

amoroso, & appetitoso. & come de l'amoroso sono fine de le delettationi le buone, et pulchre & de l'appetitoso li boni & non pulchri. & mi maraviglio perche nomai consentito. & poni ogni delettatione e buona, peroche e desiderata, & ogni desiderato e buono il quale si bene se piglia d'Aristotile che diffini il buono essere quello che si desidera, et per la conversione de la diffinitione col diffinito cosi come ogni buono e desiato, bisogna ch'ogni desiato sia buono, niente di manco noi vedemo il contrario che molte delettationi non sono buone anzi male, pernitiose & nocive, sono solamente a la sanita & vita del corpo humano ma ancora a la salute & vita de l'anima sua. e t[...] da molti sono desiderate che altrimente non si seguitariano. Si che non ogni desiderio e di cosa buona, ne ogni desiderio e buono, ne ogni delettatione e buona, ma molti di quelli desiderij & diletti son contrarij & ruinatori del bene humano. Per il detto d'Aristotile non saria da concedere ch'ogni desiderato fosse

buono. però che egli non dice ch'el buono è quello che tutti desiano: Et questa diffinitione si conviene bene con esso buono diffinito: però che quello che tutti desiano è veramente buono.

Et quale può essere questo buono che tutti gl'huomini desiderano? Lui medesimo Aristotile il dichiara & dice che il sapere et principia la sua methaphisica. Tutti gl'huomini naturalmente desiano sapere questo è non solamente buono ma vero & sempre pulchro. Né Aristotile non ne costringe però a dire ch'ogni desiderato sia buono.

Adunque perchè me l'hai consentito & confirmato? Però che in effetto è così ch'el fine dela volontà del desiderio è il buono et tutto quello che si desidera et sotto specie di buono & delettabile et così ogni delettabile in quanto delettabile bisogna che sia buono & desiderato. Ma li desiderij & delettationi desiderate sono come le desideranti, chi alcuni sono temperati in sé et così li suoi desiderij sono in delettatione temperate. Et

N.° 65. che ogni cosa si desia et dilet ta sotto spetie di buono.

altri desiderano sono vi si stemperatamente et co-
si li suoi desiderij sono di delettationi stem-
perate. Adunque non saranno buone.

Non sono buone veramente vi si ma so-
no buone a lui, perche li pareno buone et sot-
to spetie di buone le desia, bench'e il stem-
peramento dela sua complessione il fa er-
rare prima nel giuditio et dippoi nel desiderio
et nela delettatione desiata che essendo mala
la reputa buona. Adunque sono di-
verse delettationi che non sono buone, si bene
li pareno i desiderij di cose non buone contra-
di quello che m'hai concesso et affirmato.

Come che ogni delettabile pare buono
cosi porta in sé qualche cosa buona ch'el fa parere
buono et il desiderio tende in lui dela parte del
buono quale participa, et se vedi che la de-
lettatione e buona cosa, cosi come la doglia
e mala, non è adunque senza ragione che si
come ogni doglia si abhorre, teme et fuggie
che cosi ogni delettatione si desideri speri et
segua. Adunque come dici che molte

delettationi sono male et stemperati. Et cosi li desiderij. Et le desideranti di quelli.

Puo stare in un subietto male & bene nō da una parte ma da diverse, perche puo esser una cosa buona in una picciola parte sua & apparente: Ma mala nela maggior parte sua et piu intimamente existente che tali sono le male et stemperate dilettationi che in quanto delettationi sono et paressino buone, ma in se stesse sono male perochè el bene che hanno dala sua forma è atto con malitia dela materia et sommerso in quella onde sono in se male, & hanno qualche cosa di buona apparente che diletta, & anchor questo non è buon assoluto ne apparente ne delettabile a tutti ma solo ali suoi stemperati desideranti che sono tirati nel desiderio del minimo bene loro senza consideratione del soperchio male che ha sotto di lui:

Ma li temperati non inganna quel puoco bene apparente perche conoscono el troppo male con che è misto onde nol giudicano esser

delettabile ne desiderabile, ma uera doglia laquale si debbi abhorrire, temere, et fuggire. Et di questi si trouano assai ne l'appetito carnale che la maggior parte de le delettationi dil gusto et dil tatto venereo et altri mollicie sono male et perniciose. Et sono alcune di queste carnali delettationi che sono pur veramente buone: si quelle che sono temperate necessarie a la uita humana, et a la pragenie lequali se bene son delettationi carnali, sono et si chiamano honeste; pero che sono misurate et temperate da l'intelletto principio de l'honesta. Et li desiderantij, et desiderij di quelle sono veramente uirtuosi et honesti. Ne le pulcre delettationi è forsi ancora questa differentia di buono et di male, come ne quelle che non son pulcre. Anzi assai pero che molte cose sono amate per pulcre che se bene hanno qualche forma, et pulcritudine apparente che le fa amate, quella è stata uinta da la difformita et turpitudine de la loro materia che sono ueramente turpe non amabili

ma odiabili et da fuggire, et di questa sorte
e la bellezza de loro ornamenti gioie et
d'altre cose materiali superflue nō necessarie
ala vita. l'amor deliquali propriamente si
chiama cupidita et auaritia. et cosi pareno
belli li raggionamenti, orationi; et uersi che
sono fatti et consonanti, et contenono sententie
dishoneste, et turpi et cosi tutte le uaghe fan-
tasie et belli disegni ala apparentia che da
l'intellettuale raggione sono giudicati turpi
et di questa sorte sono la illicita gloria et ho-
nore et inguisto dominio et imperio. che co-
me belle apparenti sono desiati essendo in se
deformi et dishoneste l'amor deliquali si dice
ambitione et lo desio di tutte le spetie dele cose
desiate belle et buone apparenti et nō esistenti
N.° 166. — 3.a communemente si chiama libide.
Di quattro spetie di desij et diletti et due di desiderati
Sono adunque secondo queste quattro maniere
di delettatione due buone et belle et due buone
et non belle. l'una dele bone et belle e esisten-
te et l'altra e apparente, et cosi l'una delle
buone et non belle e di buono esistente et l'al-

tia di buono apparente. Similmente così saranno tante differentie nelli desiderij et nelli desideranti.

Nelli desiderij sì che hanno tutti quattro le differentie delle delettationi desiderate. Nelli desideranti non bisogna porvene più che due spetie: cioè temperato et distemperato, over honesto et dishonesto. Li temperati de le pulchre bellezze et buone et de quelle che sono buone et non pulcri desiano quelle che sono tali in vera esistentia, et non solamente in apparentia. Ma li desideranti distemperati desiano quelle delettationi che sono pulchre over buone in apparentia, et non in vera esistentia. Et questa differentia procede da la bontà et pulchritudine che è nelle anime deli desideranti, che quello che è buono e pulchro veramente ama le delettationi veramente pulchre, et desia le veramente buone. Et quello che non ha bene nè pulchritudine nè pulchritudine esistente, ma solamente apparente, ama le delettationi pulchre over belle apparentemente et non in esi-

sì come virtù. veramente ancora fra questi dui si
trovano mezzi composti d'ambi alcuni che sono
temperati, et honesti circa certe alcune delet-
tationi, et circa che altri distemperati et al-
cuni per la maggiore et principal parte sono tem-
perati et nel manco distemperati et altri al
contrario et pure debbono sortire il nome di qul-
lo a che più sono inclinati honesto o dishonesto.

Intendo a che modo ogni delecta-
tione è buona apparente o esistente et per-
ciò è desiata et quelle che oltra de l'esser
buone sono pulcre apparenti o esistenti non
solamente si desiano ma ancora s'amano et
perciò hai detto che il fine de l'amore è la de-
lettatione de l'amante ne la cosa amata, et
così debbe esser il fine del desiderio delecta-
tione del desiderante ne la cosa desiderata, poichè
non è fra loro altra differentia si non che 'l de-
siderante non amante desia sotto spetie di
buono non pulchro esistente o altrimenti apparente
et il desiderante o amante amata sotto spetie
di buono pulchro o che sia o che gli paia,

Ma vorria sapere da te, o Philone, come si conforma questo fine de l'amore con quello che me hai detto nella sua prima diffinitione, che è desiderio d'unione, ché la unione pare che sia altra cosa che la delettatione. Anzi quella medesima, che non è altro la delettatione che la unione delettabile. Et il delettabile (come t'ho detto) non è solo buono, ma ancora pulchro così vero il pare al desiderante, sì che dire il fine d'amore che è la delettatione de l'amante nella cosa amata. Ancora questo intendo. Ma un dubbio mi resta ancora, che tu fai fine d'ogni amore sana del delettabile, et tu di mente d'Aristotile m'hai detto che sono tre amori, quel del delettabile, quello de l'utile et quello de l'honesto: et come adunque tu lasciando le due principali il fai tutto del delettabile, ponendo il fine dell'amore solamente in delettatione.

N.° 167. che la delettatione de l'amante è l'unione cō l'amato.

Se bene Aristotile parte l'amare in tre (come hai detto) et uno di loro chiama solamente delettabile, sappi che 'l fine di ciascuno de li tre è la delettatione, però che così come quello che ama le delet-

N.° 168. che la delettatione è fine nō solo dell'amor delettabile ma ancora di l'utile et de l'honesto

tandomi corporee procura delettarsi nela unio-
ne di quelle cose chiama le cose utili & de-
sia possederle et per la delettatione che fru-
isce nelo loro acquisto et possessione trouerai
molti a chi molto più diletta il guadagno
de l'utile che il dolce mangiare & beuere
& li uenerei atti. Onde molti uolte li lassa-
no perseguitare l'utile et cosi l'honesto a chi
l'ama e sommamente delettabile & l'amate
desidera fruire la delettatione de l'honesto acqui-
sito si che il fine d'ognuno di questi tre amori
ultimamente e delettarsi l'amante ne la uni-
one dela cosa amata o sia delettabile o utile
o ueramente honesta. Adunque perche
Aristotile chiama l'uno solamente amore del
delettabile; & l'altri nomina altrimente.
Percioche uulgarmente delletta-
tion carnali si chiamano et sono tenute pro-
priamente delettationi non perche le siano uera-
mente, perche la minore delettatione consiste
in quelle per essere basse materiali, & la mag-
gior parte loro priue dela pulchritudine et

più veramente si desiano, che amano (come hai inteso) & se hanno qualche bellezza quelle è spenta da la turpitudine dela materia, che è sommersa in la sua deformità & la loro bontà in la malitia di quella onde il buono et pulchro che in quelle si truova è solo apparente & non existente; Ma Aristotile secondo l'oppinion volgare lo intitulo al nome del delettabile, et a quello (avenga che manco a molti diletti) a differentia di questo il chiama utile così per havere la utilità come principalmente perchè la delettatione sua per essere nela spirituale imaginatione non è così materialmente sensata come la carnalità et alo honesto se bene è molto più et più veramente delettabile de gl'altri dui il chiama honesto così per la honestà et sua propria differentia come perchè la delettatione sua per essere nela mente spirituale nó è materialmente sensata come il delettabile carnale il quale come t'ho detto se bene è il più apparente al vulgo de gl'huomini & natura de bestie & in effetto poco conveniente esistente in-

bonta ne paleminidine? Come no[n] re

le delettationi carnali non uedi tu che ne sono mol-

te che sono necessarie ala sustentatione de l'indi-

uiduo et ala conseruatione dela specie on-

de da la natura de mente del sommo opifice

con mirabile arte & sotilissima sapientia

in li suoi organi proprij con suauissimo dilet-

to furono ordinate et dedicate come adunque

le tali delettationi non sono uere buoni si bene

sono carnali ma solamente apparenti come di-

co questo non e gia uerisimile. Di

questa sorte di delettationi non ho ditto mai che

fussero male et solamente buone in apparen-

tia anzi ui afermo che suono ueramente buone.

Sono pure delettationi carnali et

l'amore loro e dela parte del delettabile.

N.^o 169. che le delettationi carnali se so[no] temperate sono honeste formalmente.

Sono bene carnali delettationi ma

non sono puramente dela specie di'l delettabi-

le anzi sono ueramente di quella di l'honesto

quando (come dice) son temperate quando

si richiede al bisogno dela sustentatione de l'in-

diuiduo et conseruatione dela specie et quando

et tempo

escedeno questi temperamenti son disonesti et
stemperati & per più dal puro delettabile mu-
do di honesto & il bene, et bellezza loro è so-
lamente apparente, et non existente. Come?
quelli che sono chiamati fra le leni dal membro
del delettabile per essere temperati et honesti
questo non pare già che lo possi cavare del suo
genero delettabile. come fai. Ne man-
co io le cavo totalmente di quel genero ma dico
che non sono del puro delettabile cioè di quello che
non participa de l'honesto perochè queste sono delet-
tationi honeste. Adunque una medesima
delettatione entra in dui generi d'amore nel de-
lettabile et nel honesto. Entrano ve-
ramente in ambi generi ma da diverse bande che
queste necessarie delettationi se bene hanno la parte
loro materiale del delettabile hanno la parte for-
male de l'honesto che il loro conveniente tempe-
ramento ali necessarij et optimi fini a che sono di-
retti de la individua conservatione & de la con-
servatione spetifica, et così accade nel genero
de l'amore de l'utile che quello è puro utile mudo

Y

n.° 170. che l'amore de l'utile temperato è honesto formalmente.

de l'honesto, cioè stemperato et improportionato
al bisogno de la vita, et de l'ornamento si superfluo, se ben so-
lamente buono et pulcro apparentemente et esistente-
mente è malo et pernitioso quale è la cupidità et
avaritia. Ma quando è temperato et conveniente
a questi dui fini è veramente buono et pulcro
et entra in ambi generi d'amore utile et honesto
però che la materia sua è di l'utile et la forma
del suo temperamento è del honesto.
Adunque l'amore de l'honesto è materialmente qual-
che volta del delettabile et qualche volta de l'uti-
le. Sarà forse alcuno amore che materialmente
et formalmente fusse honesto senza pigliare da
nissuno de gl'altri duoi generi.
L'amore de l'honesto è amare le virtù morali
et intellettuali et per esser le morali circa
l'operationi de l'huomo bisogna che sia la ma-
teria loro secondo la natura di quelle operatio-
ni in che la virtù existe onde la virtù de la co-
tinentia, o temperamento ne le delettationi
carnali ha per materia il corporale diletto et
per forma la continentia et temperamento in quello.

lo. La quale porge tanto maggiore, & più delet-
tatione neli amanti che la corporea dela mate-
ria sua, quanto è più degno in noi il spirituale
del corporeo et così la virtù de la liberalita
et contentezza et astinentia del superfluo
nele cose possedute hanno per materia l'utile
& per la forma la satisfatione & astinentia
temperata del superfluo con liberal distribu-
tione di quello nel quale l'honesto amante gusta
più delettatione che nela medesima possessione
de l'utile, et così tutte l'altre virtù morali che son
circa

N.o 171
che le virtù in-
tellettuali sono
totalmente hone-
ste et tutte for-
ma.

330

circa le operationi humane come la fortezza giusti-
tia et prudentia, et altri hanno la materia della natu-
ra operatiua et la forma loro è l'habito honesto del
temperamento di quella ma le virtuti intellettuali sono
mente honesti: et non hanno alcuna cosa di materiale perchè
non versano circa atti ne dilettationi corporee dalle quali
possino pigliar materia alcuna ma circa cose eter-
ne separate dali corpi, et intelligibili, onde mente
sono forme intellettuali, senza società di materia
et sono pure et vere honeste per se stesse. manco particip-
ationi come le altre et ~~pero~~ pero l'amor di questi
chiama Platone diuino: Et l'altre specie
d'Amore come le chiama Platone: Egli diuide N.° 17 Diuisione Platonica delle tre specie di Amore.
de li generi di Amore in tre come Aristotile, ma
in altro modo, dicendo che è amor bestiale, amor humano,
et amor diuino, chiama bestiale lo amor excessiuo
delle cose corporee non temperato dal honesto, ne misu-
rato da la retta ragione, così nelle delettationi so-
perchie carnali, come ne la cupidità et auaritia del
utile et altre fantastiche ambitioni, perchè mancando in
mente quella moderatione et temperamento del intelletto
humano restono amori di uno animale senza intelletto,

et veri bestiali, et chiama amor humano quello che circa
le virtu morali temperative di tutti li atti sensuali e fan
tastichi del huomo e moderanti la loro delettationi, il
quale amor per haver la materia corporea e la forma
intellectuale et honesta il chiama amor humano,
per esser composto come l'huomo di corpo et intelletto.
et chiama l'amor divino l'amor della sapientia
et de le eterne cogitationi il quale per esser tutto in
tellectuale honesto, e tutto formale senza societa
di alcuna materia corporea il chiama divino per
che in questo solo li huomini sono partecipi della divina
pulcritudine, e quanto l'Amor humano eccede il besti
ale, tanto la delettatione che e il fine suo del aman
te nella cosa amata è maggiore e piu eccellente,
che non sono le corporee, e exorbitanti delettationi
bestiale che appresso il vulgo sono tenute le prin
cipali nel diletto, essendo in effetto basse e sommerse
in quello. e cosi potrai anchora intendere, che quanto
l'amor divino è piu sublime del humano tanto la
delettatione di quello è maggiore piu soave e piu satis
factoria e piu intensamente desiato da chi la cono
sce, che la delettatione de le altre virtu morali

ne li amori humani, perchè dividendo l'Amore alla parte
pratica, o alla theorica nò ne troverai alcuno di
chi il fine nò sia la delettatione del amante nella
cosa amata, come ti ho detto. Vedo mi effetto.
Et così è che il fine d'ogni particular amore è il diletto
dello amante in la unione de la cosa amata. hor
mai mi puoi dir oltra rispondendo alla mia dimanda
qual è il fine universale per il quale vien l'amore
nell'universo che in quello nò mi par così facile porre
la delettatione per fine come ne li particolari
amori delli huomini et delli altri animali. ×
È ben tempo di dirtelo. Tu sai una volta che'l mondo
fu produtto dal sommo creatore mediante l'amore
per che vedendo il sommo bono la sua immensa
pulcritudine et amando quella et quella
lui come sommo pulcro produsse o vero generò a si
militudine della sua pulcritudine el pulcro universo
per che il fine dello amore è come Platone dice parto
in pulcro. Produtto adunque l'universo dal sommo
suo creatore a somiglianza o vero a immagine
della sua immensa sapientia nacque con lui l'amore
del creatore verso di esso universo non

N 173. C[illegible] nell'amante superiore, è dilettarsi ī la maggior perfectione del suo amato inferior

come di imperfetto a perfetto ma come dal perfer
tissimo superiore a meno perfetto inferiore
et come dal padre al figlo et da la ca. al suo effet-
to singulare onde el fine di questo amore
non e acquistare pulcritudine che manchi al amante
ne delectarsi nella unione di quello amato
ma e per fare acquistare la maggor perfec-
tione al lo amato la la quale mancaria se
non la acquistar per lo amore del amante et per
delectarsi esso divino amante ne la pulcritudi
ne maggore alla quale lo amato universo atti
ge mediante el suo divino amore come accade in
tutti li amori de li superiori alli inferiori de le
cause a li suoi effetti da li padri alli fi
gli del maestro al discipulo et di
tutti li benefattori alli sua beneficiati che
lo amore loro e desiderio che lo inferiore
esso attinga al maggor grado di per
fettione et pulcritudine nella unione
della quale con esso amato esso amante si
delecta et questa delectatione dello amante
ne la perfettione et pulcritudine dello am

ato

ate è fine dello amore di esso amante.

Di questa materia già mi ricordo ne haverti detto questa diffinitione: che sia lo amore del superior all'inferiore et l'amor del inferiore al superiore et la setenia è stata quasi una medesima, et ben in altri modi dire et altri proposti, et cognosco che sia ben il fine di ciascuno di questi duoi amori e delettatione dello amante nel acquistata pulcritudine dello amato. Che il fine l'amor del inferiore al superiore è per la pulcritudine del superior amato acquistata dal inferior amante a chi mancava il fine del amor suo, et de la delettatione dello amante nella unione della pulcritudine del amato superiore la qual gli manchava. Ma l'amor del superior a l'inferiore per la pulcritudine che acquista l'inferior amato la qual gli manchava, col quale acquisto esso amante come in fine del suo amor anchora si diletta, come si diletta esso amato nello acquisto et unione di quella la quale amava et desi-

ama mancandoli il magnifico [illegible] di qua-
sta [illegible] delli [illegible]
all'universo creato [illegible]
[illegible] e [illegible]
ri, nissuno [illegible] amore da superiori a infer-
iori [illegible] superiori [illegible]
so [illegible] più che l'amore [illegible]
[illegible] come dici [illegible] l'universo e quello mediante
il quale esso universo [illegible] il sommo
grado di [illegible]
me si vede nel amore del maestro al discepolo
che è mezzo di far crescere il discepolo in perfettione
et bellezza intellettuale quello che è ne nelle anime
di molti delli altri superiori alli inferiori. Sì che
questo amore divino non solamente non dinota
mancamento in esso superiore amante, anzi
denota summa perfettione. parmi ci sarà [illegible] del mag-
giore grado possibile nel universo creato se non
fusse una maniera di [illegible] imagina-
rio relativo che ombrezza lo effetto in la
causa secondo m'hai altra volta detto. Di-
rai o Philone che habbi inteso questa sottile dis-

positione

tinuatione del amore del superiore in lo inferiore
con la commune delettatione ne l'uno et nel altro
X Mi pare che si che assai bene l'hai referita
ma che adunque ~~xx~~ voglo referire che questo no
~~sa~~ satisfa a la mia domanda che io non
ti domando del fine per che ~~nacq~~ nacq; l'amore
diuino il quale quando il mondo fu produtto nac
que co lui ma ti dimando per che nacq; lo a-
more del universo creato et quale e il fine di
quello X Ti satisfara bene quando vorrai
intender il resto del quale questo bisogno
che fusse exordio Essendo adunq; il primo a-
mor diuino o uero innamoramento del sommo
dio alla sua propria et somma pulcritudine et
sapientia ~~et p~~ quello che e stato causa productiua
del universo a similitudine di quella con sua co-
tinua conseruatione pero che l'amore che prima
l'ha produtto per sua indissolutione sempre pro
ducendo il conserua Il secondo amore diui
no che e del universo produtto e quello che el
produtto porta in sua ultima perfectione che cosi co-
me il primo essere del universo viene dagl pri-

N.174 Exemplifica li fini delli dua amori diuini allo universo in li diui che fa il patre al figlo

mo amor divino e quel precede così l'ultimo et
perfettivo esser di quella spirò da esso e causa-
to dal secondo amor divino cioè quello
che ha l'universo essendo già prodotto a simi-
glianza del padre. Che l'amico suo perfetto, doppo
generar in prodotto sua similitudine et generato per
quello amor precedente il figlio et dipoi acquistando
col figlio un secondo et nuovo amore
procura condurre questo amato figliuolo
nella ultima sua perfettione et maggior grado
di pulcritudine possibile — Ancora questo in-
tendo et molto mi piace intenderlo niente
di meno non mi mostra ancora il fine per che
nacque l'amor dello universo se bene mi mos-
tra li dui fini delli duoi amori divini del primo
la productione del secondo la perfettione del uni-
verso. Ti resta a dir il fine per che nacque
l'amor di esso universo — Sono per dirlo
et circa ciò dei prima intendere che quello
in che consiste la perfettione del universo pro-
dutto — Questo so ben già questo non mi bi-
sognarà per quello mi hai mostro, perciò
che es-

che essendo l'universo (come mi hai detto) pro-
dutto a immagine et similitudine della somma sapientia
la sua perfectione consiste in esser propriamente
simulacro di quella il quale è il proprio fine
del suo producente (come accade in ogni cosa ar-
tificiata che la perfectione sua consiste in esser fatta
somigliante al proprio a la forma di bontà che è
ne la mente dell'artefice in la fattione di quella et così
debbe esser in esso universo producto) È ben
vero che questa è la prima perfectione del univer- N·175 Del primo et ultimo fine dell'universo
so producto et il primo fine del sommo produ-
cente nella productione di quello. Come bene hai
somigliato in ogni cosa fatta per arte ciò è che
sia simile tanto propria quanto sia possibile a la sa-
pientia del sommo opifice. Ma questa non è il
fine ultimo et sublima sua perfectione che co-
sì come in ogni cosa artificiata come dire un
vaso da bere la prima perfectione et fine
suo è esser fatto propriamente simile alla forma
et arte che è nella mente del artifice et l'ulti-
mo fine e perfectione sua è l'essere exercitato

^ ne l'opera il proprio fine che esso artefice

in la sua propria opera per la quale fu fatto

Cio è in bene esser quello et di questi dui la

prima perfectione è fine de l'opera et l'ultima

è fine del operato. Cosi nell'universo produt-

to il primo fine del producente et la prima

perfectione di quello consiste nella perfectione

de l'opera divina essendo proprio simulacro

de la divina sapientia. Ma l'ultimo fine suo et

ultima perfectione di quello consiste in esserci-

tarsi esso universo nel atto et opera per il

quale fu produtto il quale è fine di esso operato

però che l'esser del operato è fine del opera del operante

et l'opera del operato è fine del esser

suo. ✕ Quale è adunque l'atto et opera

che è fine di esso universo produtto et sua ulti-

ma perfectione? ✕ Molti atti perfettissimi si

trovano nel universo ma la sua ultima per-

fectione consiste nell'ultimo et più perfetto

di quelli et li altri subalternati sono via ordinata per

pervenire a l'ultimo perfectissimo. Ma in questo

tutti communicano che così come l'esser del uni-

verso consiste in legittima productione et ret-

to esito della diuinità in esso vniverso. ~~Come gli~~ cosi gliatti suoi perfettivi consistono nella verace et propria reductione del vniverso in essa diuinità dalla quale prima hebbe esito. Per modo che cosi como ella è stata prima el suo principio effettivo cosi ancora lei medesima sia il suo ultimo fine. Che non solamente il summo dio volse esser del mondo causa efficiente ma ancora causa formale et causa finale. Causa efficiente in producerlo causa formale in conservarlo et sostenerlo nel suo proprio essere et causa finale in reducerlo in se stesso come in ultima perfectione et fine mediante gliatti perfettivi di esso vniverso. Ho bene inteso a che modo il summo dio in tre modi è causa del vniverso efficiente formale et finale. Et anco per esito producendo l'altro per sostentatione conservativa et l'altro per reductione perfettiva. Ma dimmi quali sono questi atti perfettivi del vniverso che causano la sua reductione nel suo creatore et quale è l'ultimo et perfettissimo di questi nel quale consiste la sua ultima

N° 176. Come dio è causa efficiente formale et finale del vniverso

~~per formare~~ X Gl'atti di l'universo parte sono corporei et parte sono incorporei. Ne li corporei certo è che non consiste la redutione sua nel sommo Dio però che per quelli più presto dista dal la sua prossima divinità, che s'appressima a quella. Et che consiste la sua redutione ne li atti incorporei li quali dependano solamente da lo intelletto che è separato di materia. Adunque tutto l'universo produtto si riduce nel suo creator mediante la parte intellectiva che i lui volse far ricapar mediante li atti di quella. X L'intelletto ha nessuno altro atto che l'intendere? X Non X Adunque non sono molti gl'atti che per ficeno l'universo ma solamente uno ch'e l'intendere X O quando bene si conceda che l'intelletto non ha altro atto che l'intendere esso intender di diversi cosi sono diversi atti intellectuali. Et se bene sono tutti atti perfettivi che aitano a la redutione di la creatura nel suo creatore, non dimeno quello atto intellettuale che rotta [?] mediante causa quella è quello che ha per obietto la essentia divina et

No 177
che l'ultimo fine di l'universo consiste in intellectione amore et unione di Dio

la sua

la sua s̃ma sapientia pero et in questi (come
già altre uolte ho detto) consiste et si cõprende
ogni cosa intellecta et ogni grado di intellec
tione et questo è quello che puo ridurre l'in-
tellecto possibile secondo tutta la sua essentia in
intero atto et gl'altri intellecti producti attiui ne'l
s̃mo grado della sua perfectione. Ancora in
questi si trouano gradi nõ poco subalternati l'u-
no a l'altro et ancora hauemo diuersi atti et gia
t'ho dichiarato ne la nostra prima cõfabulatione
che l'anima nostra intellectiua mediante tre atti
si riduce nel suo s̃mo creatore cõ intellectione
cõ amore et con fruitione diuina.
Adunque tu poni nel intellecto altro atto
che l'intendere? Gia tu sai che se bene
nelle cose corporee l'amore è diuerso da l'intel-
lectione come una delle passioni corporee dl'at-
to incorporeo che nelle anche intellectuali et
immateriali stanno insieme et l'amore loro è
intellectiuo et le intellectione loro delle cose piu
alte amorosa. Et solo secõdo ragione riceua
no qual che distintione nõ reale ne essential-

mēte et la fruitione vnitiua e l'ultima et p̄fectissima intellectione perc̄h quāto piu perfetto e l'atto intellettiuo tanto e maggior et piu perfetta l'vnione dello īteletto intendente de la cosa intelletta. Basta ci adunque questo atto intellettiuo p̄ sublime fine del Vniuerso et sua perfectione senza far mentione delli altri dui. Nō basta p̄ c̄h questo terzo nō puo venir se nō mediāte li altri dui. vero c̄h come t'ho detto de le cognitioni sono alcune c̄h sono senza amor et altre c̄h sono cō amor et di q̄lle c̄h sono cō amor ~~et di~~ e vna c̄h precede l'amore et l'amor e fine di q̄lla et l'altra a chi l'amor precede e fine d'amor. Tornami a recordar breue et distinta mēte. Quelle cognitioni oue nō accade amore sono de le cose buone et nō pulcre et p̄ cōsequēte nō desiate o veramēte p̄ esser male et difformi odiate o forsi p̄ nō esser o non parer pulcre ne difforme p̄ o nō desiate ne abhorrite tutte le altre cognitioni c̄h sono

de le

⋀ er + tanto cō quella cessa il succede desiderio er lai prima cognitione di q(ue)llo era in p(er)fecta e no' esser ancora unione ⋀

⋀ de le cose buone, o, pulcre sono, o, di quelle di qua

li s'hanno o il desiderio, o il fine loro come la co-

gnitione del cibo et quando se ne bisognia gli

succede il desiderio o di quelli che sono fine di

desiderio come il fruire esso cibo con unio-

ne, et fine è dubio et questa è la perfetta cogni-

tione del cibo ciò è la unitiva per gl'il mancha-

mento del unione gli succede il desiderio che è quello

et la conduce in perfectione unitiva et alhora

va cessa cessando di mancha mento si et il desiderio

et l'amore non è altro et via della cognitione

non perfetta conducente alla perfetta di

questa maniera accadeno li tre atti perfetti-

vi della intellectione del universo ala prima ca

[illegible] del primo atto reductivo della creatura nel

creatore è il primo conoscimento intellectivo

et bevi di sua immensa et suprema somma pulcritudine

et sentendosi distante dala unione sua l'ama e

desidera venire ad fruirla così fatta unione et m-

tera conversione di esso amante nel pulcherrimo

amato mediante el suo amare e desiderio di essa

divinita si viene ad quello ultimo et felicissimo fine unitivo

N.° 178

C Si l'amore è via conducente dala cognitione imperfetta alla perfetta unitiva

che è l'ultimo atto perfettiss.° nel quale consiste non solamente la
beatitudine dell'intelletto trasformato et unito in lei
et fatto divino, ma ancora l'ultima perfettione et
felicità di tutto l'universo creato del quale esso intelletto
è la parte principale et più essentiale, mediante la
quale il tutto di esso universo è degno di unirsi col
suo sommo principio et farsi perfetto et bearsi in la
fruitione della sua divina unione; Intendo
come in questo ultimo atto et fruitione unitiva dell'
intelletto produtto nel suo sommo producente consiste l'
ultima perfettione di tutto lo universo creato, et già
di questo vo considerando il fine di alcuno amore dell'uni-
verso et il bisogno per che lui nacque, però che io vedo
che quello ultimo atto unitivo perficiente dell'universo
gli induce il precedente amore, egli è fine di esso
amore, che procede, Manifesto è adunque che il fine
di questo amore dell'universo è l'ultima perfettione
di quello quale è l'ultimo atto et fruitione unitiva
di quello col suo creatore; ma nell'universo sono
altri amori senza questo della natura intellettuale
produtta in la sua prima causa, vorria che mi
dicessi il fine commune per che nacque ogni amore,

N.° 178

Del fine del p.° amore dell'universo in dio è unirsi con quello intellectualmente

nel universo prodotte comprendendo ogni particular

amore di quello. Cosi come li gradi de lesser N.° 180

nel universo sono subalternati in ordine luno a laltro C Di hamore

succedendo dal primo al ultimo et dal infimo al supremo come li gradi del esser nel universo sono subalternati fino al ultimo in semicirculo

e l'esser della materia prima è ordinato al esser delli

elementi, et quello a lesser delli misti inanimati, et

quello a lesser della animati di anima vegetativa, et

quello al esser delli animali, et lesser animale al esser

humano come lultimo et supremo nel mondo inferiore. Et

ancora in esso homo le sue virtu sono cosi subordinate

le inferiori alle superiori, quelle del anima vegetativa

a quella della sensitiva, et quelle della sensitiva a quella

della intellectiva, come è lultima et suprema virtu,

non solamente del homo ma di tutto il mondo inferiore

ancora dentro in questa virtu intellectiva le virtu gli

atti sono subalternati in ordine luno a laltro, come

li habiti intellectuali si ordinano di inferiori al

superiori, secondo lordine delle cose intelligibili

loro obiecto di inferiori al superiori, et cosi fino al

supremo et ultimo intelligibile el quale cosi come è

summo ente et ultimo fine, al quale tutti sono ordi-

nati, et cosi latto del intellectione humana et angelico

che egli è obietto è il supremo atto intellettivo della
mente humana celeste et angelica, al che tutti li altri
sono ordinati come a lo ultimo fine et perfectione del uni-
verso produtto, così di questa medesima maniera hai
da intendere che sono subalternati li amori nel uni-
verso produtto, l'inferiore al superiore in sino al ultimo
suppremo che è lo amore che ha l'universo al suo cre-
atore al quale amore succede come proprio fine la sua
fruitione unitiva in lui che è la sua ultima perfec-
tione come t'ho detto. Sì che il fine del ultimo et
supremo amore del universo produtto è ultimo fine
di tutti li amori del universo in comune.
Conosco che è così che la fruitione unitiva de la
creatura intellettuale nel suo creatore ne è solamente
fine del amore che ha ad quello ma di tutto lo amore
del universo produtto in comune, ma non per questo mi
piaceria che così come mi mostrasti la coordina-
tione delli gradi del esser nel universo fino al
ultimo et suppremo così mi mostrassi la coordinatione
del amore di quello dal primo al ultimo. Che
vuoi tu saper o Sophia solamente il semicirculo
della ordinatione delli amori nel universo,

come si gli ho mostrato delli gradi delli enti
in quello, overo tutto el circulo intero in ordinatione

Si ben io non intendo che voglia dir semicir-
culo, né circulo intero nelli amori del universo,
né per qual ordinatione delli gradi delli enti;
e mi hai detto a semicirculo non tutto non di
meno quel che del bono e meglio il tutto che la parti
norria; che sia gllo de li enti e mezzo
che lo integrassi et deli amori mostrassi quello intero
181 ...rendo ...di li gradi ...ridel ...verso par ...nduamente
circulo. Che dici. Il circulo di tutte le cose
e quello che principia gradualmente dal primo principio
di quelle et circulando successivamente per tutte
volge al proprio principio come in ultimo
fine comprehendo tutti li gradi delle cose a modo
circulare del quale il punto che è principio ritor-
na fine questo circulo ha dui mezzi l'uno
è dal principio cioè il primo punto al più distante
da lui che è il suo mezzo e il secondo mezzo
è da quel punto più distante fino al ritornare in lui

Nel circulo figurale così è ma dimmi
come si truova così nel circulo di tutte le cose
essendo il principio et fine del circulo

el sũmo productor il mezzo di q̃llo descendẽdo da
lui fino all'infimo più distante da la sua somma
p̃fettione p̃o che da lui prima succede la na-
tura angelica p̃ suoi p̃ ordinati gradi di mag-
gior a minor et di poi la celeste cõ suoi successivi
gradi dal cielo empireo che è il maggior fino al minor.
che è q̃llo della luna, et da q̃llo viene nel nr̃o globo
più i[n]fimo cioè alla materia prima che è delle sostãtie
eterne la meno p̃fetta e la più distante da la sõma p̃-
fettione del creator, p̃ cioche si come egli è il puro
atto così essa è la pura potentia, Et q̃sta si termina
la prima medietà del circulo de li enti descendenti
dal creator p̃ gradi successivi da maggior a minori
fino a essa materia prima infima d'ogni grado di esser.
Da lei il circulo volge la seconda medietà ascendendo
da ~~maggior~~ a minori a maggiori, come di sopra ti ho
detto, cioè dala materia a li elementi, di poi a li
misti, di poi alli piante, di poi alli animali, di poi
al huomo, et ~~[illegible]~~ l'huomo da l'anima vegetativa
ala sensitiva, et da q̃lla al intellectiva, et nelli atti
intellectuali da vno intelligibile minor a vno altro
maggior fino al atto intellectuale del sup̃mo, intelli

gibile

gibile diuino, et el ultimo unitiuo, non solamente con la natura
angelica, ma quella mediante con essa suprema diuinita,
vedi come la seconda metà del circulo ascendendo
li gradi delli enti viene a terminarsi nel primo
principio diuino, come in ultimo fine integrando
perfectamente il circulo graduale di tutti li enti
vede la integrita del mirabile circulo
delli enti in sua graduale ordinatione, et se bene
un'altra volta me lo hai significato a altro proposito
tanto mi satisfa, et diletta lo intellecto che sempre
mi è nuova. Horamai puoi mostrar il circulo
N. 192 delli amatori in ordine graduale, dice il nostro
[…]l circulo [a]moroso del [u]niverso par [g]raduamente proposito. Cosi come l'esser nel primo semi-
circulo procede descendendo a modo di exito productiuo
dal primo ente, dal maggior al minor, fino al infimo
Chaos, ouero materia prima, et da lui nel altro
semicirculo torna l'esser a ascender da ~~maggiore~~
minor a maggior, a modo di reductione in quello di che
prima è uscito, Cosi l'Amor ha origine dal primo
padre del universo, et da lui successiuamente viene
paternalmente descendendo sempre da maggior a mi-
nore, et da perfecto a imperfecto, qui propriamente da piu

et

pulcro a men pulcro p porgerli la sua pfettione et parti
ciparli la sua pulcritudine quanto è possibile, succedendo
p li gradi delli enti, così nel modo angelico come nel
celeste, che ogni vno con carità paterna causa la sua
produttione del suo succedente inferiore participandoli
il suo esser o pulcritudine paterna, benche in minor
grado, secondo conviene, e così p ordine in tutto il primo
semicirculo, fino allo Chaos infimo grado delli enti,
di quello p rinapia lo amore di ascender nel secondo semi
circulo da inferiore a superiore e da imperfetto a pfetto
p attinger alla sua pfettione, et da non pulcro a più
pulcro p fruir la sua pulcritudine, però che la materia
prima naturalmente desia e appetisce le forme elementali
come pulcre e più pfette, et le forme elementali
le miste et vegetabili, et le forme elementali le
miste, e vegetabili le sensibile e le sensibili amano con
amore sensuale la forma intellettiva la quale come
amore intellettuale ascende da vno atto d'intelletto
di vno intelligibile men pulcro a vn altro più pulcro,
fino al vltimo atto intellettivo del sommo intelligibile
divino, con l'ultimo amore della sua somma pulcritudine

col quale

col quale il circulo amoroso si reintegra nel sommo bono ultimo amato, qual fu il primo amante padre e creatore,

E adunque il semicirculo primo di amore delli più pulcri a li men pulcri e delli perfetti alli imperfetti et l'altro semicirculo al contrario dello amore delli meno pulcri alli più pulcri, Et oltra che è strano che sia l'amore efficace dal più pulcro al meno, però che nessuno desia il meno di sé, E anchora è strano che l'universo si divida tutto in dua mezzi di queste due maniere d'amore, vorria che me dichiarassi la causa.

N.° 183 — E delli semicirculo amoroso productivo e l'altro reductivo

Non meno efficace ma forsi più è l'amore del padre al figlio e del maestro al discipulo e dala causa al effetto, che di questi alli suoi superiori però che fanno maggiori questi mediante lo amore che li hanno in produrle, generarle e bonificarle: che questi per li suoi primi che non fanno altro che desiar di approximarsi alla sua perfettione. E benché gli inferiori non hano bellezza che manchi alli superiori per la quale egli amino desiandola amano la sua propria bellezza, per participarla al inferiore a chi manca, et la quale participatione loro superiori restano più belli essendo li suoi inferiori bellificati da loro, e anchora per la bellezza di tutto lo universo, come già più largamente ti ho detto

Et è tutto il primo semicirculo di simile amor di superior
più bello a inferior men bello, però che tutto il mezzo
consiste in exito productivo et il producente è più pulcro
del producto, e l'amor che il fa produrre et participar
la sua pulcritudine. Et così è dal primo producto fino
a la materia prima ultima producta, che l'amore del
maggior al minor è mezzo e causa nella productione
Ma per l'altro semicirculo da la materia prima fino
al sommo bono per esser reduttivo per via di ascensione
perfettiva dal inferiore al superior bisogna che l'amor
sia dal men pulcro al più pulcro per acquistar dela sua
pulcritudine e unirsi con quella e così di grado in grado
superior successivamente fino al unione della natura
intellectuale creata con la somma pulcritudine e
la sua fruitione nel sommo bono mediante lo ultimo
amore di quello che è causa del atto unitivo del uni-
verso col suo creator il quale è la sua ultima perfectione

Mi piace non poco intender l'intero circulo
deli amori del universo conforme ad quello delli gradi
delli enti, e conosco che il fine delli amori del
universo sono per l'ultimo atto unitivo col suo creator,
e che li amori productivi sono per li reductivi e li reductivi

tutti

nelli successivamente sono, p l'ultimo amor che induce lo ultimo
atto et ultimo fine del universo col sommo bono, che è la ultima p
fettione di quello in modo che tutto cio che uscì di quella pura
et sempiterna unità divina, fa poi che reducendo lo uni-
verso ritornassi nella unione di quella, nella quale il tutto come
perfectione si beatificassi. Ma ricordati o Philone che tu mi hai
detto che il fine d'ogni amore è la delectatione del amante
nella cosa amata, et dicesti che il fine del amante del uni-
verso è di quella medesima sorte. Tu hora il poni nel atto uni-
tivo col principio divino che parrebbe altra cosa

N.o 184 — Che nel atto finale unitivo consiste la somma delectatione del amante

Non è altro anzi tanto quanto quanto atto è piu supremo per esser
unitivo del universo con la somma pulcritudine, tanto la delec-
tatione che è in quello quale è il proprio fine del amore, è
maggiore senza proportione et piu immensa et somma di tutte le
delectationi delle cose create, et già ti ho detto che non è altro
la delectatione del amante se non la unione sua con la pul-
critudine amata, quando quella pulcritudine è finita, la delec-
tatione è finita poco o assai secondo la pulcritudine, et essen-
do infinita come nel ultimo amore del universo prodotto
cio è di sua parte intellettiva al sommo bono, bisogna che sia il
fine di quello amore immensa et infinita delectatione, quale
è fine di tutto lo amore del mondo creato, per il quale lamor tua eq

in esso universo che senza amor e desiderio di tornar ne la somma pulcritudine impossibile era che lor così escissino in loro productione allontanandosi da la divinità, che senza amor paternale e desiderio productivo simile al divino era impossibile che procedesse alcun grado del Ente producto dal suo superiore ne che si allontanassi da la divinità, così succedendo di grado in grado fino alla materia prima, però che l'amor paternale e non productivo è quello che ha continuamente il primo semicirculo del sommo ente fino al ultimo chaos et così venirà possibile che la enti producti potessino tornar a unirse con la divinità e acquistare quella somma delectatione in che consiste la perfectione e felicità di tutto lo universo essendo sommamente distanti da loro in essa materia prima se non fussi lo amor e desiderio di ritornar in quella come in ultima perfectione loro, che è quello che gli conduce fino al ultimo acto felicitante del
N.° 105 universo sì che essendo l'amor productivo del primo semi
Che l'amor circulo per l'amor reductivo del secondo e quello per la ultima per
productivo fectione e beatitudine del universo, seguita, che l'amor del
del universo universo nacque per indurli la sua ultima felicità
è pel reductivo felicitante
quello,
Conosci veramente che l'amor nacque nel universo prima per ampliar successiva inde la sua

productione

produttione e poi per bearlo con somma delettatione, inducendola

la unione sua con sommo bono primo principio suo. Et con questo

sono satisfatta della mia quarta domanda del perché l'amor

N° 186 Tre dubbij contra al predetto nacque nel universo. Due cose sole mi restano di saper

in questa materia: la prima che se ben la delettatione debbe esser

fine del amor naturale e sensibile, e quello amor che

proviene da anima et virtù corporea, non par già conveniente

che sia ancora fine del amor intellettuale, però che la delet

tatione è passione, et l'intelletto separato di materia non è

possibile, ne giusto è che sia subietto di alcuna passione,

tanto più lo intelletto angelico divino, onde l'amor loro

non debbe haver la delettatione per proprio fine, questo dubbio

ha il fine commune da ogni amore, come hai detto; e la

seconda è che se ben il fine di tutti li amori reduttivi è la

delettatione, come hai detto, li amori produttivi non par

che habbino questo fine, però che nessuna cosa si diletta in appros

simarsi al non pulchro, onde più presto par che sia il fine di quelli

amori produttivi dar e participare pulcritudine, ove non

vi è che dilettarsi come hai detto, perché non si può dilettare

con chi da sé non ha bellezza. La terza è che tu hai detto

di sopra che l'amor che ha il creator al universo creato

è quello che il riduce alla sua perfettione. Così come l'amore

che ha la sua propria bellezza, è quello che lo ha produtto,
et hora mi dici, che quello amore che li è diretto in la sua
propria perfettione è quello che ha lo universo mediante
la sua parte intellettiva alla somma pulcritudine divina
Non è dunque l'amore di dio al universo quello che li è diretto
in la sua perfettione ma quello del universo a dio, solvimi
questi dubbi e mi haverò satisfatta da te di quello che
mi hai promesso dire del nascimento del amore

N° 187

Solutione del p° che sta, delectatione e amore non è passione [illegible] intellettuale

Perché poco resta non voglio ~~[illegible]~~ lasciare di usar di questo o debito:
le delettationi sensuale e passioni nel anima sensitiva,
così come l'amore sensuale è ancora passione di quella
per ciò che lo amore è la prima delle sue passioni e la
delettatione è l'ultima e fine di esso amore ma la delettatione
intellettuale non è passione nel intelletto amante
et se si concede che nelli atti intellettuali sia amore,
che non è passione, bisogna ancora che concedi che in quelli
sia delettatione senza passione la quale è fine del loro
amore e più perfetta e astratta che il medesimo atto amoroso

Se l'amore e la delettatione delli intellettuali
non sono passioni che dunque sono? Sono atti intellet-
tuali (secondo ti ho detto) remoti d'ogni material passione,
se ben noi non havemo altri nomi che darli che quelli che in la

sensua

sensualità dicono passioni. Et già ti ho detto che l'amore nel intelletto produtto è la tendentia della prima intellettione del pulchro intelligibile nela ultima unitiua, che è la perfetta in la delettatione in lui, non è altro che la medesima intellettione unitiua di esso pulchro intelligibile. Et nello intelletto diuino che forse l'amor diuino è tendentia di sua pulchritudine prima sapiente in sua pulchra imagine cioè l'uniuerso da lui produtto con redditione di quello nella unione della sua somma pulchritudine, et la delettatione sua è la perfetta unione ~~[illegible]~~ di sua imagine in sè stesso nel suo uniuerso produtto, in esso producente; per ciò disse David: delettasi il Sig.^re nelli effetti suoi; che in quella unione della creatura col creatore non solamente consiste la delettatione e salvatione di essa creatura, come dice David: si dilecteremo nel summo principio di nostra salvatione. Ma ancora consiste in quella unione la diuina delettatione relatiua per la felicità del suo effetto; e non ti parrà strano che dio si diletti, poi che egli è la somma delettatione del uniuerso, e esso eterno amore della sua medesima pulchritudine, bisogna che in lui, da lui, e a lui sia somma delettatione. Et per quello gli antichi hebrei gli dauano diletti, dicevano Benedetto quello che la delettatione habita in lui. Et la delettatione in lui è

N.° 188 (Si sono amori e delettationi nelli intellettuali.

N.° 189 (Si sono amori e delettationi messo Dio.

una cosa medesima col delectare et co quello che el delecta
et non è strano che diciamo lui delectarsi co la perfectione
della sua creatura anzi vedemo che la sacra scriptura
per il peccato comune de li huomini per il qual venne
di poi il diluvio dice vide il signor quanto era grande
la malitia del huomo nella terra et che linclinatione
de le sue cogitationi ogni di peggiorava si pentì di
haver facto lhuomo in la terra et attristossi nel suo cor
et dice disfarò l'huomo che io ho creato co tutte laltre cose
de la terra etc. A dunque se la malitia degli huomini
[illegible] la sua bontà maximamente et cordialmente la perfectione
et beatitudine loro quanto gli debbe delectare. Ma in
effecto ne la tristezza ne la letitia sono passioni ma
ma la delectatione e grata correspondentia de la perfectione
del suo effecto et la tristezza privatione di quella da par
te dello effecto. Del primo mio dubio sono satisfatta
et cognosco che la delectatione de li intellectuali nella
quale non cade passione e maggiore et più vera delecta
tione che quella delli corporali come accade passione et
anchora come lamore di quelli per esser senza passione e
maggiore più vero che quello di questi corporei appassionati
respondimi dunque al secondo

N 190
A che modo la perfectione de le creature di letta il creatore et il peccato suo l'attrista

Per quello

d'igi
[s]olutione del ij
dubio ch' l'amor
di super e per
unir l'inferio
...ne solo seco

Per qllo ch' t'ho decto nel primo sara ~~felice~~ facile rispõder al secondo qñ il superior ama l'inferior i tutto il com' circulo primo dal dio in fino ala materia prima nõ cõsiste la delectatione ch' e il fine loro cõ l'unirsi col nõ pulcro o meno pulcro suo inferiore come arguivi ma cõsiste nel unir il nõ pulcro, o il meno pulcro cõ lui bellificandolo et pficiendolo participãdoli sua pulcritudine la quale nõ solamẽte dal pfectione delectabile a esso effetto inferiore ma ancora la da a essa causa p relatione del suo effetto ch' il pulcro et pfecto effetto fa la cã piu pfetta et piu pulcra et delettade nella pulcritudine aggiunta p relatione come gia t'ho detto et gia t'ho mostrato come dio si diletta cõ la pfectione delli sua effetti et ch' s'attrista p li loro difetti Tanto piu pro cõstar in ogni cãusa produtto il delettarsi col bñ del suo succedente effetto et attristarsi col suo male

Ancora in questo secondo dubio m'hai quietato l'animo et vede come il fine d'ogni amor del universo e delettatione del amãte nella unione della cosa amata sia inferior a luj o vero superiore. Mi resti solamẽte a solvir il terzo ultimo dubio cioè ch' se l'amor del universo a dio e qllo ch' el cõduce in la sua ultima pfectione unitiva cõ esso come hai detto gia inmãzi ch' l'amore ch' ha esso creator alli universo e qllo ch' causa qsto effetto et il cõduce al beato fine unitivo cõ la ultima pulcritudine

N° 192

solutione del iij dubio che la felicità del universo proviene dal amore di quello ad dio et di quello di dio in quello

Nõ si può negare che per si come l'amore dell'universo è conductore suo nella delectabile unione felicitate del suo Creatore così l'amore di dio a esso universo è quello che trae alla sua divina unione nella quale lui cõ suprema delectatione si fa beato Però che così come in un padre l'amore productivo del figlo nõ è amore di esso figlo che ancora nõ è, ma l'amore di se stesso il productivo del figlo che per sua propria perfectione desia esser padre producendo figlo a similitudine et un altro secondo amore del figlo già producto il fa notrire et allevare et cõdurlo nella possibile perfectione così l'amore di dio productivo nel universo nõ è l'amore che ha a esso universo ma un altro innanzi di lui ciò è, amore di se stesso desiando participare la sua somma pulcritudine nel universo suo producto a sua immagine et similitudine però che nõ è alcuna perfectione nella bellezza che nõ cresca quando è communicata che l'arbore fruttifero sempre è più bello che 'l sterile et l'acque emanati et correnti fuora sono più degne che le raccolte et ritenute ne le medesime Producto l'universo fu producto cõ lui l'amore di dio a esso come del padre nel figlio già nato il quale nõ solamente fu per sostentarlo nel primo stato della sua productione ma ancora e più veramente per cõdurlo nella sua ultima perfectione unione cõ la divina pulcritudine cõ la sua felicitante

se bene

Se ben per la paterna somiglianza pare che l'amor divino a esso universo sia quello che 'l conduce nel suo fine ultimo et felicita niente di meno l'opera di questo pare esser propria del amor che ha esso universo a la divina pulcritudine per che mediante quello viene mediante a unirsi con quella nella quale si felicita Et del altro ancora et amor che dio ha a l'universo se ben pare che egli debbia esser ancora cagione di cio pure la sua propria opera in questo a me non e ancora manifesta mostramela ti prego

f. 193
...simile ... come sera amor divino ... l'universo ... conducerlo a ... la unione

L'opera del amor di dio in causar nostra felicita et di tutto l'universo e tale quale e l'opera del sole in causar che noi il vediamo Non e dubio che li nostri occhi per virtu visiva col desiderio di sentir la luce ne conduce a veder la luce et corpo del sole nela quale si dilettiamo Niente di manco se li occhi nostri non fussino prima illuminati da esso sole et da la sua luce noi non potriamo mai attinger a vederlo perche senza il sole impossibile e che 'l sole si veda perche col sole il sole si vede Cosi se ben l'amor nostro e del universo a la somma pulcritudine divina et quello che ne conduce a unirsi con quella con felice delectatione Niente di manco ne noi ne l'universo ne l'amor nostro ne suo sariano mai capaci di simile unione ne sufficiente di tanto alto grado di dilettevole perfectione se non fusse la nostra parte intellettuale aiutata et illuminata da la somma pulcritudine divina et del amor che esso ha a l'universo il quale aviva et solleva l'amor del

Vniuerso illuminādo la parte sua intellettuale accio ch'l possa
cōcorrere alla felicita vnitiua de la sua summa pulcritudine et p
N° 194 p dice Dauit cō la luce tua uederemo la luce et dice il pro
Autorita sacre pheta ritornarai dio inse et tornaremo et dice vnaltro
ritornami et tornaro che tu sei il signor mio dio p che senza
l'auttorio suo a ritornar a lui saria impossibile a noi soli ritor
narsi et piu precisa mēte lesprime Salamone nela cātica i
nome della anima intellettiua innamorata della diuina
sua pulcritudine dicendo ritirami, a dreto a te correremo
s'el Re mi ritirara nelle sue camere si delettaremo et allegra
riamo in te Ricordaremo li amori tuoi piu che vino le
rectitudini ti amano. Mira come prima prega l'anima intellecti
ale che ~~fia~~ sia ritirata dal amor della diuinita et che allora
ella col suo ardentissimo correre dietro a quella. et dice che essēdo
messa p mano del Re nelle camere sue cio è che essendo vnita p
gratia diuina ne lo intimo de la diuina pulcritudine regale
cōseguiria la sōma delettatione in quello quale e fine del amar
suo in dio et dice che ricordaria li amori suoi piu che vino
cio e che l'amor diuino gli saria altrimente sempre presente
ricordato nella mēte che l'amore delle cose mōdane che sono
de la qualita del amor del vino che inebria l'huomo et
leualo dalla rectitudine della mēte et p cio finsce le recti

tudini

tudini ti amano, vuol dire: tu non sei amato per inrettitudine
di cio come sono li amori carnali, ma la propria drittezza del
cuore è quella che l'ama. Mira come principia a parlare in singu-
lare dicendo tirami, e poi come in numero dice in plurale dietro
a te correremo, et torna a dire in singulare, Si mi menò il
Re nella sua camera, e torna in plurale a dire, ci diletteremo
e allegreremo in te ricorderemo li amori tuoi più che vino
per mostrare che con l'unione della parte intellettiva dell'homo,
del universo produtto si sollecita e diletta non solamente lei
ma tutte le parti di esso universo con lui, con le quali dice in plu-
rale le rettitudini ti amano, per che tutte tendono nel amor di-
vino mediante la parte intellettiva, sì che la copia e lo splendore
dell'amore divino in noi è quella, che prima ne guida in la
nostra felice delettatione. Et dietro a quella va l'ardentissima
opera del amore ~~suo~~ vostro in noi, che ne conduce a unirsi e
bearsi con la sua somma pulcritudine, la qual cosa perché meglio la
intendi, mira la sua simiglianza fra due perfetti amanti,
homo e donna, che se ben l'homo amante ha ardente amore
a la donna amata, non ha mai ardimento ne possibilità di
fruire la delettabile unione di quella che è il fine del suo amore
s'ella con li raggi delli occhi amorosi, con dolci parole, con soavi
contegni, con piacevoli segni, e affettuosi gesti non li mostrassero

vna tale cõplacentia di correspondentia amorosa, ch' gli solle-
vasse, ramminasse l'amore, e lo facesse capace, e audace al
condursi esso amante nella delectabile vnione dell'amata
fine p[er]fettiuo del suo ardentiss.o amore. Di q[ue]sto mio
dubbio hò intera satisfactione, et del obligo, che mi haveuj
di dirmj del nascimento del amore, Tu hormai sei sciolto
con nõ minore pagamento di quello, che mi hai f[att]o prima della
N.° 195. absentia di amore, et desiderio, et di poi della Cõmunità
Recopila la cõclusione delle risp.e delle dimande. del Amore et mag.e terzo conosco, come l'amore veram[en]te
nacque et conosco come quello, che dio hà al vniuerso et l'vni-
uerso à dio nacque quando l'uniuerso nacque, e così il reciproco
amore delle parti di quello l'una à l'altra, e conosco come il
principio del nascimento suo nel vniuerso producto
è nel mõdo angelico, et così conosco la sua nobilissima
genealogia, et che li suoi parenti sono la cognitione e la
bellezza, et lucina nel suo parto è il mancamento,
et finalm[en]te conosco ch' il fine suo è la delectatione dell'ama-
te nella fruitione vnitiua della pulcritudine amata
e quello dello vniuerso nella sõma pulcritudine che è l'ultimo
N.° 196. fine felicitante di tutte le cose il quale il sõmo dio si de-
Cõclude l'opa nel proprio loro dialogo amoroso. gni concedermi bene ch' io mi credeuo Philone che anchora
il fine per che nacque l'amore, fusse q[ue]lla che volta affligger et
cruciar li amanti che affectuosam[en]te amano le sua amate

Anchora che l'amor porti seco assai et horrendi tormenti ansieta e affanni e molti altri penti che saria longo dirle, non sono gia quelli il suo proprio fine, ma piu presto il soave diletto che è contrario di quelli, niente di manco tu hai detto il vero non dogni amore ma solamente del mio verso di te che il fine suo non è mai stato piacere, ne diletto, anzi il principio il mezzo e il fine suo vedo che è tutto angustie doglie e passioni X Come adunque fallar in te la regola, et il tuo come è privo di quello che ogni altro conseguire debbe: questo il puoi dimandare a te e non a me, come sia amarti quanto nel core mio puo capire, se tu fai il mio amore sterile e privo del suo debito fine vuoi tu che io cerchi la sua excusatione! voglio che cerchi la sua che essendo lamor tuo nudo del proprio fine, che hai dato al amore bisognaria che il tuo non sia vero amore, o che quello non sia il vero fin suo, Il fine dogni amore è il diletto, et il mio è veracissimo amore e il fine suo è fruire te con una tua delectatione, al quale fine lo amante et lo amore è intento, Niente di manco non ognuno, che attende ad un fine lo acquista, tanto piu quanto lofficio del acquisto di quel fine bisogna che venga da mano di altri come è la delectatione del amante, che è il fine nel quale nel quale tende il suo amore, ma non verra mai sel reciproco amore della sua amata nol conduce in quello, si che quello che fa mancare del fine al amore mio in te è quello che il reciproco

amor tuo manca del debito suo perochè se in tutto lo universo, et ogniuno di sue parti lamor nacque in te sola mi pare, che no nacque mai. Forse no nacque perchè no fu ben seminato No fu ben seminato perchè il terreno no volse riceuer la perfetta somenza Adunque il difettoso Ingegno si veramente ogni difettoso e deforme, come adunque tu ami el deforme! se perchè ti par bello, l'amor dunque no è retto, mi vero come dice, No è cosa cosi bella che alcuno difetto no habbi se no il sommo pulcro e in te tanta bellezza che se bene con quella qualche difetto che mi fa infelice si acompagna, pure molto piu la gram bellezza muouermi ad amarti che il picciolo difetto a me no poco nociuo a odiarti: Io no so già che bellezza possi esser quella mia che tanto ti muoua a amarmj, Tu mi hai mostrato che la vera bellezza è la sapientia, in me di questa no è altra parte che quella che tu mi porgi, Inte dunque è la vera bellezza e no in me, io douria amar te e no tu me Bastamj dirti la causa per che io ti amo senza cercar quella, per che no ami me, se che io no so altro se no che luno amor verso di te è tanto che no lasciaria per te parte alcuna per laquale mi possi amar.
Basta che mi dechi come tu mi amj no essendo bello, che bisogna, che la pulcritudine sia altro, che sapientia ... che mi

nõ veram.te mi ami,   è vero c'io t'ho decto c'la
sõma pulcritudine è la sap.a diuina, la q.le in te nela forma=
tione, et gr.a dela persona, et nella angelica dispositione
delanima. et bene gli manca q.lc cosa della experaita
tione rilucer in tal maniera c'la tua imagine nella mẽte
mia è facta et reputata diuina, et adorata p q.llo

Nõ credeua già c'in tua bocca capisse adula=
tione, ne c'tu verso di me la volessi mai usar, Io secõdo
te nõ posso esser bella c'in me nõ è sapientia, et tu mi
vuoi dir c'io sono diuina.   la dispositione della
sap.a è la bellezza, c'participò dio al animo intellectiue
q.n le produsse, e tanto più bella formò la tua, q.n più disposta
a q.lla la fece di c'la tua fu grandem.te dotata, et lesser
in atto sapiente consiste nella ~~actiue~~ eruditione e assuefatione
dele doctrine, et è come lartificiale bellezza sopra la na=
turale, vuoi c'io sia così grosso c'la sa di amar una gran
bellezza naturale, p c'gli manchi alquanto del artificio
et diligentia? voglio più presto amar una naturale bella
nõ cõcia, c'una cõcia nõ bella, et q.llo c'chiami adu=
latione, nõ la è, c'fo in effecto, se la tua bellezza
in me nõ fusse facta diuina, mai lamor tuo nõ mi harria
leuata la mente da ogni altra cosa c'in te come ha facto

Se nõ è stata adulatione, adunq. è error c'una

fragile persona come la mia si transformi in te in forma divina.

Ne manco ti voglio concedere che sia errore, perche questo e proprio delli amanti, et cosi amate, che lamato in mente delamante si fa e reputa divino. E adunque errore di tutti. In tutti non puo esser errore sel medesimo amore non fussi errore. Come dunque senza errore

N.° 193 che lo amato in mente dell amante si fa e reputa divino

si fanno si distanti variationi dela cosa amata alla sua imagine in mente del amante, che di humana la torna divina? Essendo la anima nostra imagine dipinta dela somma pulcritudine, e desiderando naturalmente ritornare nel proprio divino, resta ingravidata sempre di questo natural desiderio, Per il quale quando vede una persona in se pulcra di pulcritudine a se stessa conveniente, conosce in quella per quella la pulcritudine divina, perche ancora quella persona pulcra è imagine della divina bellezza di quella persona amata, la imagine nella mente del amante avviva con la sua pulcritudine quella bellezza divina latente, che è nela medesima anima, e gli da atti vitali, al modo che gli daria essa medesima pulcritudine divina exemplare, onde ella si fa divina e cresce e fassi maggiore in le sua pulcritudine, quanto è maggiore la divina che l'humana. Et per cio lamore di quella viene intenso, ardentissimo e efficace che ruba li sensi, la fantasia e tutta la mente come faria

essa pul

essa pulcritudine divina. quanto ritrassi assai in contemplationi
l'anima humana, e tanto quella imagine della persona
amata, si cole nella mente del amante per divina, quanto
la pulcritudine sua dell'anima, e del corpo è più escellente,
e simile alla pulcritudine divina, e in lei più riluce la
sua somma sapientia. Et ancora con questo si giudica la na=
tura della mente del amante, che la riceve; però che in quella
la pulcritudine divina è molto sommersa e latente, per esser
vinta da la natura e corpo, se ben l'amato è molto pulcro
in lei si può poco deificare, per la poca divinità che in quella
mente luce. Ne ancora quella può vedere nel pulcro
amato quanto sia la pulcritudine sua, ne può conoscere il
grado della sua bellezza, ande raro è che l'anime basse e som=
merse in materia amino grandi e vere pulcritudini, e che
l'amor loro sia grandemente escellente. Ma quando la persona
amata pulcherrima è amata da anima chiara, e levata da
la materia nella quale la somma pulcritudine divina gran=
demente ~~riluce~~ riluce allhora è grandemente deificata
in lei quale la adora e cole sempre per divina, e l'amor suo
verso di lei è grandemente intenso, efficace, e ardentissimo.
Il mio verso di te o Sophia è fatto grandemente divino la
molto illustre pulcritudine tua spirituale e corporale
et se ben la chiarezza della mia mente non è proportionata

et capaci ad dificarla, qual doverrebbe la escellentia di tua bellezza supplisci al mancamento di mia oscura mente

Nõ bisogna dunq. che io chiami il no vero adulationi, poi che l'amore il porge, ne ancora errore, poi che dela natura del subietto debole proviene, ma io in qu[esta] mia transformationi di humana diuina, ben vedo, che ne è piu presto la ca[usa] la diuinita della tua sapiente mente, che la mia infima bellezza. Questo inganno tuo verso di me, che fussi piu presto vorrei in farti c[he] l'animo amarmi per tale come saria conueniente se lo credessi, che co la lingua dirmelo, se pur nol credi come è giusto no puoi negare che la somma pulcritudine diuina, che è maggiore piu escellente di tutte in infinito no sia ritirato dal'amore diuino mente humana bassa e finito, se l'ama a riamarla e ritirarla mediante l'amore, che quella li porta, in la sua felicissima delectationi vnitiua, In fine che fra li humani tanto somigli ad quella somma bellezza perche ancora in qu[esta] grata reciprocationi amorosa, no li vuoi somigliare?

Ne meno credo molto dissomigliarti perche cosi cosi come ella no ritira lo amante su al altra vnioni, che a quella spirituale della mente, et per lo reama, cosi io no voglio negare che no t'ami, et desideri l'unioni della mente tuaco quella con la mia ~~della~~

ma la mia co quello, come che co più perfetta: e di questo nō puoi
dubitare vedendo la sollecitudine mia a contemplare
li concetti della tua mente e trovare la tua sapienza in-
cō grandissima delettatione: circa del' altra uni-
one corporea che sogliono desiare li amanti, nō credo,
ne vorria che in te ne in me si trovasse desiderio al-
cuno, perché così come l'amore spirituale è tutto
pieno di bene e bellezza e tutti li suoi effetti sono
convenienti e salutiferi, così il corporeo mi credo
sia più presto malo, e deforme e li effetti suoi per la
maggior parte molesti et nocivi, Et perché meglio
di questo ti possa rispondere: dimmi ti prego (come già
mi hai promesso) delli effetti dello amore huma-
no quali sono buoni e laudabili, e quali per il contrario
e vituperabili, et quali per questo fanno maggiore
numero perché con questo resto finirai di uscire di
tutti li oblighi che mi hai per le tua promesse
vedo o Sophia che per fuggire da
le mia giuste accusationi mi
dimandi pagamento di
resto di obligo. Mi
ricordo in-

ciò haverti dato ambigua promissione, al
= presente ben vedi che non è tempo di pa
gare, che molto havemo tardato
in questa confabulatione de l'ori
gine del amore, et già
è tempo di lasciarti
riposare, pensa
di pagar in
a mie lito=
bili che
Amo=
re
raguinte virtu t'obligano, che io
se potro haver tempo non ma
chero di pagarti quello che
la mia promissione et
servitu v'ersodi
il amoroso al...
obligano
vale.

e . B.. J:

[illegible]

251

752